Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas

Jean-Paul
Corsetti



Valentín Gómez 3530-1191 Buenos Aires.

Traducción de
Eduardo Gudiño Kieffer

Diseño gráfico
Américo Ruocco

Valentín Gómez 3530
(1191) Buenos Aires, Argentina

ISBN 950-538-905-1 (Ediciones Larousse Argentina S.A.)

Sumario

Agradecimientos

Quiero expresar aquí todo mi reconocimiento a Antoine Faivre, sin el cual este trabajo nunca hubiera podido ser concluido.

Que reciban también mi agradecimiento, por su ayuda y sus avisados consejos, mis amigos Pierre Gauchet, Roger Dachez y Charles-Bernard Jameux. Y, por la riqueza de los intercambios que pudimos tener juntos, Raphaël Shalit, Françoise Kleltz, Laurence Felenbok y Jean-Luc Steinmetz.

Mi gratitud va igualmente a Emmanuel de Warekiel, cuya atención y aliento me han sido preciosos.

Abreviaturas y signos

Todos los términos seguidos del signo (+) figuran en el glosario al final del volumen.

INTRODUCCION

Para Noëllie, Jean y Bruno

"Vivimos rodeados de una multitud de misterios."

Léon Chestov

De las palabras a la idea

El empleo en el siglo XIX de las palabras *esoterismo* y *ocultismo* ha abierto el camino a más de una actitud de menosprecio, y mantenido la confusión en cuanto a los dominios del pensamiento y del conocimiento que pretendían recubrir. ¿Abuso de lenguaje, efecto de amalgama o ignorancia culpable? Sigue sucediendo que aún se tiende a confundirlas, que se utiliza a veces a una por la otra y que, a falta de referencias históricas y semánticas sólidas, se juega con la opaca indistinción cuyo uso las rodea. Exiliadas en el repertorio de lo insólito como "misteriosas", ambas palabras han engendrado por largo tiempo la sospecha, a tal punto parecían reticentes a toda tentativa de definición. Perdidas en el aire floreciente de las ciencias humanas, son todavía objeto de una prudencia y una distancia respetables.

Pero, detrás de las querellas de terminología y las polémicas, una apuesta más esencial parece perfilarse, apuesta que ya no es tiempo de ignorar. Ya en su *Política,* hacia el 348 a.C., Aristóteles empleaba el adjetivo "exotérico"; hay acuerdo en ver en esos discursos "exotéricos" los fragmentos de obras de juventud perdidas, diálogos públicos e inspiración platónica (así *Eudeme, De la Filosofía* o *Protréptica*). Por el contrario, y hasta un período reciente, se prestaba al filósofo la creación del adjetivo antónimo "esotérico". El error proviene en parte del hecho de que sus obras accesibles a la lectura, y que Andrónico de Rodas coligió hacia el 40 a.C., mencionan como sujeto propio a lo que se llama "esoterismo". Las glosas latinas de Cicerón y de Aulo Gelio, en los siglos I y II de nuestra era, retomarán el adjetivo griego sin traducirlo.

Hay que esperar a Luciano de Samosata quien, hacia el 166, creará la palabra *esôtericos* —al menos se encuentra por primera vez el término en sus escritos—, aun cuando este último haya podido pedir prestado el adjetivo a doxógrafos anteriores, como el peripatético Dicearca (siglo IV a.C.) o Adrasto (siglo I de nuestra era). En suma: que mientras la pareja "exotérico-esotérico" termina por imponerse, empleamos también el término

“acroamático” como sinónimo de “esotérico” (designa entre los comentadores de Aristóteles el pensamiento y las teorías de los textos conservados, por oposición a los fragmentos perdidos); pero el sentido de estos vocablos tiene muy pocas relaciones con el que se le confiere hoy.

Por el contrario, es Clemente de Alejandría quien, en sus *Strômates*, hacia el 208, les da un significado diferente. La palabra *esôterica* surge entonces para designar lo que debe permanecer secreto, y remite tanto a los misterios (+) como a una enseñanza reservada a ciertos discípulos elegidos. Ciertas claves permiten penetrar en sus contenidos. Como bien lo ha demostrado Pierre A. Riffard en su libro *L'Esotérisme* (1990), varios siglos serán necesarios a fin de que se disipen los equívocos que rodean este término, tanto en el plano de la etimología como a través de su uso filosófico e histórico.

El adjetivo “esotérico” aparece en francés desde 1752, en el suplemento del *Dictionnaire universel françois et latin*, bajo la ortografía y la definición siguientes:

> *Ezotérique* (sic), adj. Lo que es oscuro, escondido y poco común. Las obras *ézoteriques* de los Antiguos no podían entenderse, si ellas mismas no daban la explicación. Esas obras se oponían a aquellas que ellos llamaban exotéricas, y que explicaban de buena gana y públicamente a todo el mundo.

Luego de este diccionario de Trévoux imputable a los jesuitas Cuffier, Castel y Tournemaine, el adjetivo es retomado en un sentido muy diferente por la *Encyclopédie raisonnée des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres.* Bajo la dirección de Diderot, el tomo IV, fechado en 1756, presenta un artículo firmado por M. Formet (del griego *esôtericos*, “de lo interior”, de *esô*, “dentro”). El autor, retomando el punto de vista ambiguo de Clemente de Alejandría, califica de “esotérica” la doctrina “secreta” de los filósofos de la antigüedad y, además, invoca los misterios (+) en la acepción restringida de la historia de la filosofía helenística.

El sustantivo que se deriva es utilizado en el siglo XIX y aparece en los medios masónicos, así como también en las sociedades o las órdenes secretas que se les aproximan, de cerca o de lejos. Así Pierre Leroux, socialista utopista, en *De l'humanité*, hace del “esoterismo” el punto fuerte de la escuela secreta e iniciática de Pitágoras. Por su parte, E.-J. Marconis de Nègre explica, en el *Sanctuaire de Memphis ou Hermès. Développements complets des mystères maçonniques* (1849), que “el esoterismo constituye el pensamiento, el exoterismo, el poder. El exoterismo se aprende, se enseña y se da; el esoterismo no se aprende, no se enseña ni se da, viene desde lo alto”. Se ve que esta declaración lapidaria se inscribe en la tradición antigua que, desde los misterios del antiguo Egipto (y se sabe de la “egiptofilia” que caracteriza al siglo XIX, después de la campaña a Egipto

y los descubrimientos de Champollion) hasta los misterios (+) griegos (misterios de Eleusis, dionisíacos u órficos) pasando por la mítica orden de los Pitagóricos (+), instauraba en efecto una jerarquía en la iniciación (+) a los misterios (+) divinos y mantenía niveles en cuanto a la divulgación de secretos. No obstante, el corto preámbulo que hemos citado —al que sigue un *Discours sur l'ésotérisme maçonnique*— fija una noción que había atravesado las civilizaciones occidental y oriental bajo otras apelaciones. Para sostener sus alegatos, esos "esoteristas", a veces al margen de las instituciones oficiales del saber y ansiosos por preservar su ideal de las acusaciones de la Iglesia, se apoyarán en mitos antiguos y reclamarán para sí una augusta y ancestral filiación filosófica y mística. De hecho, la referencia a los misterios, a la trasmisión por los sacerdotes egipcios de una ciencia sagrada (ciencia "interior", subraya E.-J. Marconis de Nègre), de la cual ciertos elegidos como Thot, Orfeo, Pitágoras y Hermes habrían sido los legatarios sucesivos, es casi obligada. Así, esta palabra inalterable y esta vía de conocimiento divino se habrían trasmitido en el interior de cenáculos, comunidades, sectas u órdenes, bajo el sello del secreto y el velo de las alegorías.

A la acepción limitada del esoterismo como *eso-thodos* (método o vía hacia el interior), como una introspección que, por el atajo de un conocimiento gradual, se abriría sobre una intelección de las relaciones complejas que unen lo divino, la naturaleza y el hombre, a este aprendizaje, pues se opondría, sea radicalmente, sea en una dinámica complementaria, la práctica de lo que llamaríamos un "ocultismo". Es al menos así, en un primer tiempo, como la oposición es percibida.

Esta palabra habría sido forjada por Eliphas Lévi hacia 1845. Por el contrario, el adjetivo es más viejo (del latín *occultus,* "escondido"), y se remonta al siglo XII. La expresión "ciencias ocultas" es a continuación empleada en el siglo XVII, durante una época cuando, en numerosos países de Europa, la caza de brujas está en su apogeo, estimulada por el empuje contrarreformista y por la siempre alerta Inquisición (+) (Giordano Bruno es condenado a la hoguera en el año 1600). Sin duda este contexto nefasto y turbulento contribuyó a connotar el sentido de la expresión, a traicionar en parte lo que ella designaba así como también a uniformar y a reducir el sentido. En efecto, en lo que concierne a las mancias, las prácticas teúrgicas o la magia, generalmente clasificadas entre las "ciencias ocultas", el punto de vista humanista (+) chocará largo tiempo con objeciones teológicas. El "ocultismo" ha suscitado una amalgama que tiene todavía mala prensa ante los espíritus racionalistas, y ante la mirada de las religiones constituidas que, la mayor parte del tiempo, la ponen en el mismo plano que la superstición, la herejía o hasta el satanismo, en la medida en que, simultáneamente, el siglo pasado dejaba un largo sitio al personaje de Satán y a lo fantástico oculto en las artes plásticas y en la literatura.

También aquí es necesario contornear lo arbitrario y el lugar común, a fin de situar bien las palabras en su contexto cultural, religioso e histórico.

Los términos "oculto" o "magia" recubren por ejemplo, en el Renacimiento, y a través de una traducción platónica y hermetista (+), un dominio muy diferente del que podremos descubrir en los siglos XVIII o XIX, ya lo veremos. Asimismo designan, en la Edad Media, las virtudes y propiedades que unen secretamente a los seres de los tres reinos (animal, vegetal y mineral), lo que se da en llamar "secretos de la naturaleza". Pero puede tratarse también, en el marco de ciertas concepciones desarrolladas por los adeptos a la magia "simpática", de métodos conducentes a captar los influjos del espíritu sobre la materia. Podríamos multiplicar las apreciaciones, desde las fuentes greco-egipcias hasta las experiencias más recientes del magnetismo animal y a las prácticas catalogadas por A. Salverte, en 1829, en *Des sciences occultes*, obra que agrupa artículos de periódicos aparecidos bajo el Imperio. Además, tendremos la ocasión de estudiar lo que un Pico de la Mirandola, un Ficino o un Cornelio Agrippa entendían por "magia" en su época. En suma, y de manera general, el "ocultismo" podría ser reconocido como un conjunto de *prácticas* que deberían distinguirse del "esoterismo" propiamente dicho, el cual sería por lo tanto el conjunto *teórico* que haría posible las mencionadas *prácticas*. Sin embargo sería necesario admitir prudentemente que en ciertos períodos ambas ramas eran solidarias y, por otra parte, que esto no significa la ausencia de prácticas en el esoterismo, ni de pensamiento en el ocultismo. De hecho, el ocultismo ha estado tanto en armonía con el conocimiento filosófico o espiritual de un tiempo, tanto en oposición y considerado como subversivo, tal es la suma fantasiosa y abstrusa de elucubraciones nimbadas de azufre, destinadas a invocar potencias maléficas. En todo caso, ha adoptado modos de expresión variables que deben ser aprehendidos según el contexto y la intención. También hay que tener en cuenta las diversas tradiciones de las cuales sucesivamente se hizo heredero, así como también de sus objetivos prioritarios (iniciáticos, mágicos, teúrgicos, divinatorios, etcétera).

En 1856, el *Dictionnaire français illustré* de Maurice Lachatre mencionaba la palabra "ésotérisme" y estipulaba que una fracción de los sansimonianos quería "hacer de la parte elevada de su doctrina una suerte de esoterismo". Deliberadamente dejamos en silencio los diccionarios y obras que asocian el esoterismo al ocultismo, desde mediados del último siglo a nuestros días. Por el contrario, es interesante observar que los dos neologismos aparecen en el mismo momento, y que la distinción entre ellos no siempre es simple. Eliphas Lévi contribuyó a su asociación y, a su muerte, en 1875, su *Dogme et rituel de haute magie* (1856) se convierte en un clásico que ha dado lugar a varios émulos, tanto en círculos ocultistas como en cenáculos literarios y estéticos.

En fin, hay que agregar que, pese a preocupaciones etimológicas e históricas, varios diccionarios dejan a un lado la distinción entre el esoterismo y el ocultismo. Así el *Dictionnaire encyclopédique Quillet* (1962) admite sin otro detalle que el ocultismo es la "doctrina de aquellos que aseguran continuar las tradiciones esotéricas de la antigüedad" (!). La reflexión, es

verdad, no se facilita mucho cuando se sabe que los dos conceptos se han encontrado estrechamente asociados en ciertos textos (tal es el caso de los *Hermetica* redactados en Alejandría en los primeros siglos de nuestra era), mientras se diferencian muy claramente en otros casos.

Son muchas palabras, muchas ideas y acepciones todas tributarias, en definitiva, del medio histórico, filosófico y religioso, del contexto cultural en los cuales se expresaron esoteristas y ocultistas.

Posturas del esoterismo

Y sin embargo parecería que, más allá de vanas polémicas de escuelas y de las mismas palabras, el esoterismo ha conquistado hoy un derecho de existencia que la historia de la ideas en Occidente le había, si no negado, por lo menos discutido.

Su perennidad tiene que ver ciertamente con las dificultades que se encuentran cuando se intenta sedentarizarlo, clasificarlo en una especialidad o aun fijar sus límites. La historiografía y la génesis del esoterismo escaparían, desde hace milenios, a nuestra manía de taxonomía y de sistemas esquematizados. Ellas estorban siempre nuestros pruritos intelectuales, sin cesar de actuar sobre los conceptos mayores de la modernidad. En una época de intensa comunicación cuando nunca, sin duda, la multiplicación mágica de la imagen ha sido tan poderosa, filósofos y sociólogos se arriesgan a interrogar a Hermes y a descifrar nuestros mitos modernos a la luz de la tradición (bastaría con citar, entre otras, la serie de *Hermès* de Michel Serres, *Le Glas* de Jacques Derrida, ciertos ensayos de Pierre Klosowski, así como también *Ressemblance* o aun las lecturas bíblicas de Emmanuel Levinas). La psicología y otras corrientes psicoanalíticas ya no pueden dejar en silencio la influencia y el rol de mecanismos que, en la intersección del mito y de arquetipos que emanan de ciencias y prácticas llamadas sagradas, de la alquimia, de la astrología o más ampliamente de simbólicas fundamentales, actúan sobre las estructuras mentales del individuo y trabajan sobre el inconsciente colectivo (C. G. Jung, Géza Roheim, Marie-Louise von Franz, S. Ferenczi, D. Bakan o E. Jones han sido conducidos a visitar estos dominios). Lo mismo con ciencias y epistemología que, frente al agotamiento de certezas teóricas heredadas del positivismo y del fundamentalismo modernos, buscan en ciertas "gnosis" o métodos de investigación tradicionales nuevos medios de prospección y de interpretación teóricos. Robert Amadou menciona varios casos interesantes en su libro *Occident, Orient* (Bib), y se nota por ejemplo que la *Naturphilosophie* ofrece a varios científicos materia de reflexión (St. Lupascu, E. Morin), lo mismo que concepciones que se vinculan al problema de los orígenes, a la cosmogonía (+) y a las relaciones que tiempo y espacio mantienen con el espíritu, concepciones legadas por la gnosis (+), la teosofía (+), o sistemas y códigos transcriptos por la Cábala (+), el *yi-king* (G. Ganov, St. Weinberg, R. Abelio), el pensamiento presocrático o platónico

(N. Bohr o Werner Heisenberg). La antropología, la etnología y la historia de las religiones se interesaron evidentemente en el mito, en la magia y en los ritos portadores de una enseñanza esotérica (G. Dumézil, por cierto, pero sobre todo M. Eliade, R. Caillois, G. Scholem o H. Corbin; también hay que señalar los investigadores que, tales como Jeanne Favret-Saada y Christine Bergé, se inclinaron respectivamente sobre la brujería y el espiritismo, en una perspectiva etnográfica). En fin, numerosos críticos han puesto en evidencia esas "estructuras antropológicas del imaginario", descritas por G. Durand y, además, la importancia considerable de fuentes esotéricas y ocultas en el arte y la literatura (se consultarán trabajos en adelante clásicos de A. Viatre, J. Richer, L. Cellier, P. Arnold, D. Saurat, M. Praz o A. Mercier). No hace falta decir que los géneros de lo maravilloso y lo fantástico se alimentan en múltiples temas y modelos inspirados por el esoterismo y el ocultismo, en registros a la vez ricos y variados.

También los últimos decenios han conocido un interés creciente por el esoterismo y las manifestaciones de lo oculto. Esta tendencia toca al gran público y a las instituciones oficiales del saber: universidades y grandes establecimientos de enseñanza y de investigación. Tenemos como prueba, en 1965, la creación de una cátedra de *Historia del Esoterismo Cristiano*, en la Escuela Práctica de Altos Estudios (la palabra es empleada por primera vez en Francia dentro de tal contexto). El intitulado será desbautizado en 1979, y transformado en *Historia de las corrientes esotéricas y místicas de la Europa moderna y contemporánea*, bajo la dirección de Antoine Faivre, siempre en el marco de la Quinta Sección, aquella de las ciencias religiosas. Aun si se observan diversos sectores dependientes de las ciencias humanas, el esoterismo no está menos ligado, en un primer tiempo, a la historia de la espiritualidad y el sentimiento religioso, a esas "aventuras del espíritu" que evocó G. Scholem. Es a través de éstas que hoy se tiende a conceptualizar el esoterismo y a delimitar sus influencias.

En una obra publicada en 1986 y titulada con razón *Accès de l'ésotérisme occidental*, Antoine Faivre puso en claro esta conceptualización, así como también los vínculos complejos y fluctuantes que, según las épocas y el esbozo de diferentes pensadores, ligan el esoterismo a la cuestión de la "Tradición": "De tantas diversas inspiraciones son los esoteristas y las sociedades iniciáticas que se pretenden unidas a ella, que una cierta confusión reina alrededor de esta palabra. Propongamos una triple distinción, de orden metodológico: parecería que para encontrar, o reencontrar la Tradición, tenemos al menos la elección entre tres posibilidades, que llamaremos la vía 'severa' o 'purista', la vía 'histórica' y la vía 'humanista'". A diferencia de las dos primeras aproximaciones (la vía "severa" enunciando el primado de un origen metafísico de la Tradición y privilegiando pues un régimen de identidad; la segunda tendiendo mejor hacia los modos de emergencia y recurriendo a un pensamiento de tipo sincretista), la última integraría la modernidad y, más allá de prejuicios finalistas, elegiría un punto de vista ecléctico susceptible de crear epifanías, de descifrar al hombre y al mundo, la naturaleza y la gracia divina en un perpetuo re-

nacimiento de la mirada y del espíritu. Ninguna herramienta sería entonces despreciable, ninguna manifestación se ignoraría. Por lo mismo, la Tradición sería menos ese depósito inmutable y original, anclado en una inaccesible revelación superior, que una verdadera dinámica del intelecto animado por el despertar del conocimiento y alimentado por el deseo. Haciendo surgir así del abismo al mito y a los misterios, luego captando sus signos en su existencia, el hombre procedería a transmutaciones (de donde el sinónimo utilizado de "vía alquímica") en sí mismo y en el mundo, a lecturas vivientes de los enigmas del Universo. Luego de la aproximación humanista, el esoterismo se presenta como una vía de pasaje y de comunicación entre las diferentes manifestaciones de la creación y de la realidad, una vía abierta a todos los campos del saber. Ahora bien, esto necesita el rigor de la erudición y una hermenéutica preocupada por sustituir a los sistemas dualistas, a los rigorismos y al elitismo sectario, con energías de mediación y de recreación continua, a través del estudioso maravillarse del conocimiento.

Luego Antoine Faivre clarifica su propósito sugiriendo la distinción siguiente: habría que hablar de "innovaciones" a propósito del esoterismo, y de "evocaciones" a propósito del ocultismo. De suerte que el esoterismo podría presentarse como la filosofía del ocultismo, dado que este último término se vuelca mejor hacia una práctica y una experimentación. El ocultismo se funda sobre la teoría de las correspondencias (+) pero, simultáneamente, ¡no está exento de esoterismo! Todo depende de las épocas y de los autores concernidos, de la terminología dada a uno u otro término.

De tal modo hay que admitir una doble polisemia que, teniendo en cuenta sus dependencias específicas ante las religiones constituidas y las corrientes espirituales que la tradujeron, no deja de durar aún. En efecto, aparecen matices según se estudie el esoterismo judío, el esoterismo cristiano, el del hermetismo (+) o a aquel de la gnosis, etc. Es igualmente necesario identificar con precisión y circunspección las diferentes vías de acceso del esoterismo y del ocultismo en la historia (esoterismo de la cábala u ocultismo cabalístico, alquimia operativa o conocimiento esotérico de la alquimia, teosofía romántica o teosofía ocultista, por ejemplo). En fin, sería deseable estudiar las relaciones de causa a efecto, las relaciones dialécticas o las filiaciones y, en regla general, la dinámica, que juegan entre la imaginación creadora y su glosa —tendiente hacia un deseo de conocimiento—.

Esta *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas* se propone retrazar modestamente la génesis y la evolución del esoterismo y del ocultismo. Se apoya en recientes trabajos de erudición histórica, presentados con claridad. De ninguna manera, y por razones técnicas evidentes, podría pretender exclusividad. Trataremos, en tanto sea posible, y dentro de los límites impartidos por esta obra, de enriquecer y de completar las páginas esenciales de esta historia mediante un aparato crítico y biográfico a la vez conciso y ligero. Debería permitir al lector perseguir más allá sus investigaciones, y despertar su interés en aspectos particulares. Nos ha parecido,

en efecto, que este libro podría testimoniar, al menos en parte, la reciente curiosidad hacia un dominio hasta ahora reservado a los eruditos y a los laboratorios de investigación, o donde la materia está diseminada en obras científicamente poco serias. Por largo tiempo, el esoterismo ha sido encerrado en quién sabe qué caja de Pandora. Es tiempo de devolverle su lugar, luego de esfuerzos provistos por varios investigadores europeos desde hace unos cuarenta años, tanto en el campo del saber como en el campo cultural que le corresponden. Con los auspicios del dios-escriba Hermes, es urgente situar al esoterismo en el corazón de esta disciplina del despertar que, estimulando el alma, confiere al espíritu un rol de mediador entre el hombre, el mundo y los dioses.

I

Ascendencias y fuentes de la Antigüedad

"He aquí, en suma, la documentación de la que dispone el historiador de las religiones; algunos fragmentos de una vasta literatura sacerdotal (creación exclusiva de una cierta clase social), algunas alusiones encontradas en notas de viajeros, los materiales recogidos por los misioneros extranjeros, reflexiones extraídas de la literatura profana, algunos monumentos, algunas inscripciones y los recuerdos conservados en las tradiciones populares."

M. Eliade,
Tratado de historia de las religiones

1 - Mitos de Egipto y Egipto del mito

En el cruce de caminos de Oriente y Occidente, desde el tercer milenio a.C. hasta los descubrimientos de Champollion en el alba del siglo pasado, Egipto ha tenido un rol considerable en la constitución mítica del esoterismo. Cuna de la Antigüedad mediterránea, sus mitos, sus textos, sus enseñanzas y sus leyendas han alimentado especulaciones filosóficas y religiosas; Pitágoras, Platón, los hermetistas alejandrinos, los humanistas del Renacimiento, Athanasius Kircher después, los teósofos del siglo XVIII y las sociedades esotéricas nacidas en el curso de los tres siglos precedentes, especialmente, buscaron asentar su pensamiento y su enseñanza en la prolongación de la tradición egipcia. Una tradición maravillosa a la cual la caución conjugada de tiempos "inmemoriales" y de misterios aún "velados" erigiría en mito. El esoterismo moderno y contemporáneo, presto a ignorar concienzudamente los descubrimientos de la historia y los progresos de la arqueología o de la epigrafía, de la paleografía y de las exégesis religiosas, conservaría a menudo una imagen alegórica de Egipto. ¿Qué esconde pues este enajenamiento?

Las huellas escritas

Alrededor del año 3000 a.C., en contacto con la civilización sumeria, aparece la escritura que fijará, en distintos textos de los cuales algunos nos han llegado —al menos en forma fragmentaria—, la teogonía (+) y la cosmogonía (+) egipcias. A través de la abundancia de mitos y las numerosas versiones míticas y poéticas que se desprenden de aquéllos, los ritos se elaboran: ritos de investidura real o ritos funerarios y, con ellos, surgen los misterios. Sobre las descripciones reveladas por documentos figurados o escritos, pero también a través de una tradición oral que se habría perpetuado hasta los primeros siglos de nuestra era por intermedio de Grecia, desciframos lo que Schwaller de Lubicz llama el "milagro egipcio" y Mircea Eliade el de la "primera vez". Alrededor de mitos se elabora entonces una teología —inseparable además de las estructuras teocráticas y faraónicas—, en las cuales el esoterismo occidental beberá copiosamente.

Aunque los egiptólogos sigan enfrentándose acerca del sentido a dar a esas manifestaciones del espíritu religioso, y aunque algún término egipcio no supiera designar exactamente lo que entendemos por esoterismo, debemos tomar en cuenta la "mirada" que los esoteristas occidentales han lanzado sobre esas manifestaciones.

Si nos referimos a los papiros originales que han sido recensados, diferentes glosas griegas que nos han llegado evocan el mito de Osiris, la teogonía y la cosmogonía, lo misterios egipcios: *De Isis y Osiris* de Plutarco, (entre el 46 y el 120), *De mysteriis aegyptis* de Jamblico (entre fines del siglo III y el 330), las obras de Diodoro de Sicilia (¿hacia el 90?), de Porfirio (273-305) y, por supuesto, los grandes filósofos griegos, tales como Platón y Aristóteles; sin olvidar a Herodoto (hacia el 448-425), que concluye un capítulo de sus *Historias*, consagrado a los misterios egipcios, con esta lacónica observación: "No sé más sobre el detalle de estas representaciones, pero guardemos silencio sobre el tema", y se hace así eco de la sentencia que cierra el *Libro de los muertos:* "En verdad, este libro es un misterio muy grande y muy profundo. No lo dejes jamás entre las manos del primero en llegar o de un ignorante". Semejantes alusiones conocerán una larga posteridad y conferirán al esoterismo la dimensión del secreto y del silencio, tan importante en los ritos iniciáticos.

En cuanto a los textos egipcios mismos, pueden distinguirse tres grandes conjuntos: *Textos de las pirámides* (entre el 2500 y el 2300 a.C., aproximadamente), inscriptos en las paredes interiores de los referidos edificios a partir de la V dinastía, en la época menfita; *Textos de los sarcófagos* (entre el 2300 y el 2000, aproximadamente), inscriptos en las paredes de los sarcófagos y que acompañaban a los muertos en su viaje, durante el primer período intermedio; y el *Libro de los muertos* (después del 1500), redactado sobre papiro bajo el Nuevo Imperio, o Segundo Imperio Tebano, en la época de la dinastía XVIII. Estos testimonios interesan al esoterismo pero, si creemos a los comentaristas griegos y luego a Clemente de Alejandría, que traza un inventario de los libros egipcios en el libro VI de

sus *Strômates;* o aun las listas grabadas en una de las cámaras del templo de Edfou —llamada *Cámara de los Escritos*—, hubo muchos otros, concernientes a dominios tan variados como la medicina, la astronomía, los ritos sacerdotales, la enseñanza, el culto, la religión, etc. Diversas inscripciones tienden a confirmar esta riqueza, a la cual hay que añadir numerosas copias e innumerables variantes. Varios de estos textos son hoy conservados y algunos han sido objeto de publicaciones eruditas. La leyenda quiere que dichos textos hayan tenido como redactor a Thot, a quien los griegos asimilaron a Hermes y al que encontramos identificado, hasta en la época tolemaica (siglos IV y V a.C.), al corazón del demiurgo Ra. De hecho, Thot es depositario de la imaginación creadora y de la conciencia. El corazón representa menos, para los egipcios, la sede de los sentimientos que el polo superior de la conciencia. Thot ostenta también los principios surgidos de los orígenes, así como es escriba de los dioses, ordenador de los ritos fúnebres y animador de las virtudes abstractas y divinas en la realidad. De allí su poder para cumplir metamorfosis y trasmutaciones, y el rol que los griegos le confirieron en cuanto a la práctica de la magia, de la alquimia y de las ciencias de la naturaleza.

La religión egipcia y sus misterios

No se trata de volver a trazar aquí la génesis y las grandes orientaciones de la religión egipcia, sino de atenerse sólo a los rasgos específicos que contribuyeron a la elaboración, en el curso de los siglos, de lo que hemos llamado el "Egipto del mito". Dicho de otro modo, discerniremos rápidamente los índices que han permitido acreditar la tesis de los orígenes egipcios del pensamiento esotérico y de las ciencias ocultas. Se hará lo mismo con los hechos religiosos interpretados tan sólo desde el punto de vista de mitos, misterios, ritos y prácticas relatados por los textos sagrados. Si Hermes, Moisés y luego Pitágoras, como lo afirma la historia "romántica" de la Tradición irán, uno tras otro, a recoger lo esencial del saber de los sacerdotes, falta decir que son en primer lugar los mitos sostenidos y desarrollados por dinastías sucesivas a las que hay que interrogar. Estos mitos, que fundan la teología funeraria y recurren a la iniciación (+), dibujan, desde Heliópolis, Menfis y Hermópolis, la geografía sagrada del país de Thot.

En efecto, la gran síntesis egipcia deja aparecer varios signos que la tradición occidental retomará en su provecho, y que podemos declinar como sigue:

a) Una teología de la resurrección portada por el mito iniciático de Osiris.

b) La práctica de ciencias sagradas destinadas a asegurar el dominio de energías mediadoras de la naturaleza, y permitir la comunicación entre los diversos mundos, humano y divino —descansando en una teoría de las correspondencias.

c) La idea de un verbo creador y la revelación de secretos.

d) Una cosmografía (+) orientada y ordenada alrededor de un centro: el templo.

El carácter antropológico de la leyenda de Osiris, dios-rey de los Muertos y del Bien, su resurrección gracias a su hermana Isis, y su descendencia en Horus después del crimen perpetrado por su hermano Seth, son a menudo asociados con ciertos mitos bíblicos (Abel y Caín) o griegos (Orfeo), y aun con el misterio crístico. El rito solar que lo vehiculiza —el sol revitaliza el vigor extinguido del dios— participa, pues Osiris encarna también los ciclos del hombre y de la naturaleza. Los misterios describen así las peregrinaciones del alma bajo los efectos de la luz, y consisten en ritos de pasaje y de renacimiento, directamente inspirados del mito. Este último arroja un puente entre el hombre y la naturaleza, el hombre y los dioses. Osiris, comparado a un "grano", a una "planta de vida", afirma la continuidad del ser más allá de la muerte, en un nuevo nacimiento.

Los misterios son celebrados de maneras diversas: en Heliópolis, el acento es puesto sobre el acto creador de Atón-Ra, el sol creador; en Menfis se evoca la enseñanza y el poder de Ptah, el creador del cielo; en Tebas se invoca al producto mismo de la creación vivificada y animada por Ptah, que perpetúan Amón, Mout y Khonsou, la tríada cósmica y el fruto del génesis primero. Pero sería necesario mencionar otras ceremonias mágico-rituales, como aquella consignada en el papiro de Leyde, que se desarrolla en Abydos y evoca a un grupo iniciador de vivos así como también a un "amo del Occidente". La ceremonia de Hermópolis es devuelta al dios Toth, dueño de las fuerzas precósmicas que permitieron la emergencia del mundo después del *noun* (especie de caos acuático de donde habría surgido una isla); Thot es el "dos veces grande", revelación del dios de la Luz, como se lo nombra en Denderah.

Osiris representa, en estos diferentes misterios, al iniciado, el rey del mundo vuelto de las tinieblas, que será poco a poco asociado a Ra, el sol divinizado, del cual había representado hasta entonces solamente el corazón. El sentido escatológico (+) y soteriológico (+) del mito marcará profundamente la sapiencia bíblica y el pensamiento neoplatónico orientalizante de Alejandría, rama determinante del esoterismo occidental. La cosmología egipcia implica pues la manifestación de un demiurgo autógeno —Noun, el agua; Ra, la luz, eso depende de las versiones—, en relación con una entidad preexistente, principio increado del Todo. Los otros dioses, los elementos y los mundos proceden de él y constituyen su "cuerpo". Pero otros misterios verán en las criaturas de los diferentes reinos una parte de un dios, o aun la proyección manifiesta de un propósito del dios. El verbo creado es soberano, sagrado. Esconde o revela secretos, une lo visible a lo invisible; de allí la importancia de las invocaciones: decir es crear. Thot ordena el mundo así como un mago posee sus secretos, y como administrador: él es escriba de los dioses, inscribe las sentencias en el árbol de la existencia. Su doble función le otorga así el privilegio de prácticas mágicas y de poderes teúrgicos, de mánticas (+), puesto que es agente del destino y grabador de los dioses; inscribe —como se dijo— las sentencias

en el árbol de la existencia. Se le atribuye la invención de la alquimia (la etimología árabe da *el-kimyã* y deriva de *kem*: el país negro, es decir Egipto), de la medicina (así como lo estipula el papiro médico Ebers), de la adivinación astrológica, etc. Olimpiodoro, Zózimo o Demócrito, más tarde, no harán sino proclamar la existencia de una "ciencia sagrada" en Egipto, y mantener el mito de un legado inalterable del cual el esoterismo occidental, a través de la cadena de los grandes iniciados, no habría hecho sino prolongar las adquisiciones.

La geografía sagrada de Egipto reposa también sobre una interpretación simbólica, astrológica y mística que sería muy largo describir aquí, y que Schwaller de Lubicz resume así en su *Miracle Egyptien* (1963): "Por eso, en el antiguo Egipto, los reyes llevan nombres místicos y las dinastías evolucionan, como las etapas embriológicas del génesis de un imperio, nacido en un fecha determinada, conocido por el cielo y, por ello, conocido también en su devenir y su fin". La imagen del templo entretendrá las ensoñaciones de todos los esoterismos cuyo simbolismo reposa en la arquitectura, también llamada "arte real", aunque la misma expresión sirva también para designar la alquimia. Los constructores se han visto a menudo relacionados en Egipto, al mismo título con que se han adjudicado el símbolo de la "piedra angular", o de la construcción del Templo de Salomón, en la Biblia, como lo veremos más adelante. El templo egipcio obedece a una cosmografía y su fundación, a ritos precisos. Está orientado según cálculos astronómicos y corresponde, bajo la autoridad sapiencial de Thot, a un acto real teocrático. Su legibilidad depende a la vez de los jeroglíficos que ornan sus paredes y de su organización arquitectural. Casa de dios construida con las herramientas sagradas del número, de la geometría y de la sabiduría, edificada con materiales elegidos, está sujeta al movimiento de los planetas, los "infatigables", las estrellas, los "imperecederos" o circumpolares, y por lo tanto a un calendario. Por otra parte, su orden hace aparecer las medidas del número de oro (que será caro a Pitágoras) y la noción del centro. El templo es un lugar de celebración, de rito y de culto funerario, espejo que refleja la leyenda osiriana y el destino humano. Pertenece a un complejo que incluye la pirámide. Es la emanación del *Neter* (esencia divina) y reproduce una *imago mundi*. Por ello no hay ninguna necesidad de subrayar su rol místico y simbólico de modelo inaugural, en la arquitectura sagrada del esoterismo occidental.

Con el fin de concluir esta primera aproximación a Egipto y las interpretaciones esotéricas a las cuales su metafísica, su ciencia y su teología han dado nacimiento, conviene citar el circunspecto análisis de Jean Yoyotte, extraído de su artículo sobre Egipto en la *Historia de la Filosofía* (1969). Posee la ventaja de atemperar las veleidades de reducción de un sistema inmenso de creencias y de prácticas sagradas a la única finalidad esotérica:

> (... frente) a sus primeros interlocutores griegos, los egipcios eran ya sabios y filósofos. Mitos más o menos simplificados fueron

contados a Herodoto quien, con su gran buen sentido, los interpretó como acontecimientos históricos. En sentido inverso, no es imposible que sabios sacerdotes hayan explicado su concepción del mundo a viajeros más sutiles, dejando a un lado las implicaciones rituales, temibles secretos que no concernían a los extranjeros. Si, despojándolos así de su hábito sacramental y su magia, se glosa sobre la creencia en el corazón que conoce y la palabra que hace las cosas, o aun en las teologías monistas de Tebas o de Esna, un hiato incomprensible entre el pensamiento mítico-mágico de los egipcios y las diligencias de la filosofía tradicional se borra.

Sin duda por el intersticio aquí descrito por Yoyotte, el esoterismo occidental ha querido penetrar en el templo egipcio, convencido de que allí dormían los secretos perdidos de su búsqueda y los misterios de su origen...

2 - Orfismo, pitagorismo y misticismo griego

Un cierto número de documentos escrito testimonia la presencia de religiones con misterios y sectas iniciáticas en la Grecia primitiva y arcaica. La obra muy personal de Hesíodo, que vivió verosímilmente en el siglo VIII a.C., autor de la *Teogonía, Los trabajos y los días* y *El Escudo,* de los que poseemos varias copias manuscritas que se remontan a un original común, nos libra el canevás de la mitología helénica. Homero, en la misma época, la pone en escena en sus epopeyas de *La Ilíada* y *La Odisea.* Las investigaciones históricas y geográficas de Estrabón (siglo I a.C.) o de Pausanias (siglo II de nuestra era) darán, por su parte, un claro estado de los usos y costumbres de los griegos. Oráculos, augures, cultos y misterios son evocados, incluso a través de sus especificaciones locales. Platón y Aristóteles no faltan, por su lado; se los debe mencionar bajo el ángulo filosófico, así como también a Sófocles y Eurípides que, en el "Gran Siglo", traducen el sentido y el alcance en sus tragedias. En fin, conviene tratar estos diferentes testimonios según los textos místicos apócrifos (+), tales como *Las láminas de oro órfico-pitagóricas* (siglo V a.C. - II s.) o los famosos *Himnos órficos* (II s.), y otros *Oráculos* o *Rapsodias* cuyo lirismo alegórico estimula la interrogación introspectiva y la meditación de los iniciados. Más tarde, y bajo la influencia de los *Oráculos Caldeos* (hacia el 170), el neoplatonismo experimentará una gran curiosidad ante los ritos, encantamientos y mistagogias (+) griegos, acechando en ellos las manifestaciones originales de una *disciplina arcani* fundadora del esoterismo. Pero la pregunta, de nuevo, se plantea cuando intentamos encontrarnos en ese enredo complejo de prácticas religiosas, místicas, iniciáticas y mágicas. En principio, hay que admitir que en esas épocas remotas de la civilización griega

la religión y los cultos son en su mayor parte oficiales, y se imponen como hechos de civilización. Luego, la noción de culto la arrastra por sobre la de dogma o de teología, en el sentido estricto de estos términos. En fin, se asiste a un despliegue muy rico de tendencias y de prácticas que se hacen en nombre de la "Iglesia" y de la ciudad, y en lugares "santos". De hecho, son a menudo los comentarios, ellos mismos tributarios de un contexto religioso y filosófico como la intención personal de un autor, las relaciones y las glosas, los que tenderán a "esoterizar" a posteriori ciertos mitos y a discernir en esa constelación compleja lo que es de naturaleza esotérica.

Orfeo, el dios pródigo

En 1899, en sus *Grandes Iniciados*, el ocultista Edouard Schuré (1841-1929) escribió: "Así el verbo órfico se infiltró misteriosamente en las venas de Helenia, por las vías secretas de los santuarios y de la iniciación". Recientemente, Pierre Riffard afirmaba que Orfeo era el "primer esoterista de Occidente". Es verdad que, después de Virgilio, la figura de Orfeo es casi unánimemente considerada como tal. Su mito y las prácticas iniciáticas que de él se desprenden han sido recibidos como otros tantos legados de un esoterismo. La imagen predominante es la del dios-rey e inventor legendario que retorna, como Osiris, de los infiernos de la muerte. Tiene del adivino y del mago y, en fin, del fundador de misterios. Su nombre aparece por primera vez en un poeta lírico de la segunda mitad del siglo VI a.C.: Ibycos. Pausanias evoca su historia —el episodio de Eurídice es omitido y no surgirá sino a partir de Eurípides y de Platón— y estipula que existen "misterios órficos" comparables a los de Eleusis. Precisa que la iniciación pasa por la asimilación y el aprendizaje de textos atribuidos a Orfeo. Si el origen de este último es controvertido y si las variantes del mito son numerosas, de cualquier modo su leyenda se construyó sobre el mito de Dionysos, símbolo de la potencia de la naturaleza, de su descenso a los infiernos, de la separación de miembros de su cuerpo y de su resurrección. La corriente mística e iniciática que su leyenda inaugura sufre alteraciones en el curso del pasaje del período arcaico (siglo VI) a la época clásica, luego helenística. E. Rodhe habla, en su obra titulada *Psyché* (1894), de un "Dionysos tracio separatista", cuyo culto se habría expandido hasta Atenas, culto fundado sobre la idea de redención y compartido por comunidades al margen de la religión organizada. Platón insiste en la necesidad, para los adeptos, de practicar la ascesis porque, si el alma es pura, el cuerpo es impuro. Después de que el cuerpo de Dionysos ha sido despedazado por los Titanes, y su corazón salvado por Atenea, después llevado a su padre Zeus, este último reencarna a su hijo y reduce a cenizas a los Titanes, dice el *Fedón:* Orfeo será el producto de esta reencarnación y los hombres nacerán de las cenizas de los Titanes. Pecado original y redención balizan la doctrina órfica. La dimensión esotérica viene en parte de la relación de Herodoto, que atestigua la existencia de un *hieros logos*, ciencia sagrada o

historia sagrada, revelada por el mismo Orfeo. En fin, el verdadero autor tanto sería Cercops, el pitagórico, cuanto Onomácrito, que habría redactado los *teletai*, especie de preceptos iniciáticos encargados de expresar esta doctrina de salud y de elaborar lo que Platón llamará el *orphicos bios*, el modo de vida órfico. La pureza física, que conduce al vegetarianismo, al rechazo de vestir lana y de acercarse a las sepulturas, reflejaría desde entonces la pureza espiritual. Eurípides, en *Los Cretenses,* y Platón, en *La República,* desarrollarán estos temas y contribuirán a ornarlos de virtudes "superiores", reservadas sólo a los iniciados, mientras otros las estropearán y las parodiarán. Por medio de la ascesis, el alma del iniciado logra abandonar el ciclo de las reencarnaciones, purificarse y salvarse. El orfismo influirá en los primeros cristianos, después de haber él mismo encontrado el pensamiento pitagórico. Será recluido por diversas sectas iniciáticas en algunos de sus principios desde los más "esotéricamente" serios, como el rosacrucismo y las órdenes masónicas, hasta los más peligrosamente caprichosos, como la Iglesia de cientología. En fin, no hay que dejar a un lado su aporte a corrientes determinantes del esoterismo: hermetismo, enseñanza de los *Fedeli d'Amore,* cortesía medieval, soteriología (+) de los mitos del Graal y novelas del siglo XII, platonismo renaciente, etcétera.

Pitágoras: disciplina y filosofía

En estrecha relación con el orfismo, el pitagorismo conocerá a su vez los favores de la especulación legendaria, de la referencia esotérica y del mito.

Filósofos, pensadores de la tradición esotérica y hombres de ciencia reivindicarán la filiación de Pitágoras, el "gran iniciado". Él surge en efecto en la historia, según la manera de esos "viajeros sutiles" que evocaba Yoyotte, heredero de la sabiduría egipcia, mago y adivino, poseedor de un conocimiento magistral de ascendencia divina.

Habría nacido en Samos entre el 592 y el 575, y su nombre significaría "el anunciador de la Pitia". En efecto, la leyenda quiere que Mnesarca, su padre, se haya enterado por un oráculo de la Pitia de que iba a ser padre de un hijo con dones sobrenaturales. Pitágoras, según sus diversos biógrafos (Porfirio, Jamblico y Diógenes Laercio), llevó a cabo numerosos viajes a Persia, Caldea y Egipto, viajes en el curso de los cuales habría sido iniciado en los misterios, aprendido la geometría y las ciencias sagradas de los números, la magia, y adquirido así poderes maravillosos. Conocería la astronomía, la astrología, la medicina y la taumaturgia. Las pocas informaciones seguras que poseemos acerca de él vienen de los prearistotélicos y de los aristotélicos: habiendo emigrado a la Magna Grecia, formará en Crotona un grupo de discípulos y huirá de las persecuciones de Polícrates (o de los persas). Pero, víctima de la enemistad de Cylon y de Onatas, deberá de nuevo exiliarse y llegará a Metaponto, donde morirá. Se le atribu-

ye el empleo de ciertos términos, como "cosmos", "filantropía", "tetraktys" y, según Jamblico, habría sido el primero en denominarse "filósofo".

Además de las referencias a la filosofía de Pitágoras en las obras mayores del pensamiento griego durante varios siglos, poseemos el *Comentario sobre los versos de oro pitagóricos*, escritos por Hierocles en el siglo V. Nos informan sobre la enseñanza iniciática y espiritual del maestro. Los versos más antiguos habrían sido fechados en el siglo I a.C., mientras que el conjunto dataría del siglo III y la redacción de ciertos versos sería aún más tardía.

El orden pitagórico no es comparable a esas escuelas científicas o filosóficas que, en Mileto, Cos o Crotona, siembran la Magna Grecia. Si el orfismo tiene en él un lugar importante, sigue siendo no obstante original en su organización, fundada sobre la fraternidad y su enseñanza. Nicómaco de Gerasa (siglo II) informa que en Crotona se organizó una comunidad —"hetairia" o "synedrion"— que contaba, bajo el báculo de Pitágoras, de trescientos miembros llamados "esotéricos" (del interior) y un gran número de adeptos "exotéricos" (provenientes del exterior) que sólo seguían las lecciones, sin pertenecer a la comunidad.

Dicha comunidad exige de los discípulos iniciados una ascesis, la búsqueda de la Verdad en la Sabiduría y una formación científica muy adelantada. La iniciación comporta varias fases: prueba del gimnasio, donde el postulante es sometido a justas oratorias con los discípulos; prueba del aislamiento donde, en una celda, practica las virtudes del silencio y del ayuno y es confrontado a un problema matemático; si pasa los primeros exámenes, accede a la prueba del noviciado. Es entonces recibido bajo el nombre de "acústico" (auditor) y, durante varios años (de tres a cinco), escucha la enseñanza en el mayor silencio, mientras el maestro le habla desde detrás de una cortina. Sólo después se convierte en "esotérico", miembro completo de la "hetairia".

Se ve inmediatamente lo que las órdenes modernas del esoterismo occidental, especialmente una cierta franco-masonería, han tomado prestado de esta organización iniciática.

En fin, el orden pitagórico recibirá, al principio, a hombres, mujeres y niños en colegios distintos y en vista de una enseñanza específica. La *regla* supone un examen de conciencia cotidiano, usos precisos como la vestimenta de lino blanco, ejercicios corporales, paseos y danza, canto. Como los órficos, los pitagóricos se entregan a prácticas de purificación: lustraciones, baños y aspersiones, y a una vida "monástica", a la manera de las futuras congregaciones regulares cristianas.

La metafísica pitagórica reposa sobre un monoteísmo, sobre la idea de que Dios se encuentra en el origen de todo (la divinidad es a veces llamada Zeus) y sobre la especulación filosófica y científica resultante de la *teoría del Número*. Este es un principio organizador que testimonia una *harmonia mundi*. Entre Dios y los hombres, están los *daïmon* y los héroes a los cuales se les rinde un cierto culto, y a los que siempre hay que apaciguar. Cada criatura contiene una parcela divina y el alma puede así viajar

de un cuerpo al otro hasta que se haya purificado, y pueda así salir del ciclo palingenésico, a saber la regeneración universal. Se desprende de esto una moral fundada en la armonía, la fraternidad y la tolerancia, moral que se encuentra resumida en parte en los *acousmata*, preceptos religiosos conservados bajo el velo de la alegoría y del símbolo, en un *catecismo* retenido por los maestros. A. Delatte, en su *Étude sur la littérature pythagoricienne* (1915), evoca una mezcla de especulaciones científicas y de supersticiones, que incita a discernir en las creencias acousmáticas un cierto arcaísmo que se remonta verosímilmente a la fundación de la orden. Los adeptos se reconocen entre ellos por signos y prestan un juramento esotérico, que se encuentra en diferentes autores: "Por aquel que ha dado nuestras almas a la Tetrakys, fuente de la naturaleza eterna". Esta fórmula figura en los *Vers d'or* (47-48) y en las *Vidas* de Porfirio y de Jamblico.

La *Tetrakys* resume todo el pensamiento pitagórico. Representa al cuaternario, es decir la década obtenida por la adición de los cuatro primeros números (1 + 2 + 3 + 4 = 10), o aun el triángulo equilateral de cuatro unidades de lado, representando la adición en cuestión. Justifica las leyes de armonía del Universo y de la música, la "música celeste" y la célebre "armonía de las esferas" sobre la cual se apoyará toda una filosofía de la naturaleza en Occidente. Apresado por el secreto, el adepto a veces se ha dejado llevar y ha divulgado la enseñanza recibida. Es así como las propiedades del dodecaedro regular y el carácter irracional de las raíces cuadradas han llegado a nosotros. Precisemos, en fin, que las comunidades pitagóricas se expandieron después de la muerte del maestro y así perdieron la cohesión original y la unidad que poseían en Crotona. Por este hecho, el estallido provocó el nacimiento de tendencias diversas, yendo del esoterismo elevado a la vulgar superstición. Subsistieron conventículos, y son ellos los que nos trasmitieron el "catecismo acousmático". Porfirio de Tiro, autor —como lo hemos visto—, en el siglo III, de una *Vida de Pitágoras*, pero también de un *Tratado de la abstinencia* muy impregnado de las enseñanzas del maestro, bien pudo ser uno de esos discípulos iniciados en una comunidad o secta de observancia pitagórica, contemplativa y ascética, preocupada por mantener vivos los saberes y deberes de la orden.

Los pitagóricos nos han dejado investigaciones sobre los triángulos, la aritmética, la astronomía y el pensamiento heliocéntrico, si nos referimos a Copérnico. A menudo se los acercó a los Esenios y su aporte a la historia del esoterismo es esencial.

Misticismo y esoterismo

Por otra parte es necesario precisar los aspectos esotéricos del misticismo griego, aunque sea a través de los temas del secreto y de la iniciación. Los misterios revelan, en efecto, secretos relativos a los dioses y a las diosas. Proceden de iniciaciones cuyo objeto es evocar la peregrinación del alma, su renacimiento bajo el signo de lo sagrado y alcanzar estados de éx-

tasis y de comunión directa con lo divino. Mística agrícola, mirada soteriológica y mitos escatológicos presiden simultáneamente esos cultos al margen de las celebraciones religiosas oficiales. El esoterismo occidental se ha referido a menudo a la iniciación, al secreto y a los misterios del misticismo griego, viendo en él la prolongación de los altos misterios egipcios —Herodoto contribuye a asentar esta leyenda—, y la dimensión original y fundadora de la gran metafísica griega de los presocráticos, como aquellas de los mismos Platón y Aristóteles.

La primera manera de este misticismo reside en la adivinación apolínea. Así, la mántica (+) délfica y los oráculos de la Pitia inclinada sobre el *omphalos*, piedra circular perforada por un agujero y colocada sobre una grieta que simbolizaba el centro subterráneo del mundo, vinculan al adivino con su dios. Plutarco (hacia 46 - hacia 120), que fue justamente sacerdote en Delfos, los describe y asocia implícitamente a sus teorías sobre el mito y la "producción del alma"; su mirada se dirige simultáneamente hacia Egipto y Osiris. En el *Timeo*, Platón define la adivinación y, sobre todo, distingue a los profetas, que interpretan las predicciones, de los adivinos, que las revelan.

Misterios de Eleusis

La iniciación eleusina ha sido a menudo interpretada por los exegetas como un "culto esotérico". Como la adivinación apolínea, aparece en la literatura como una referencia constante, durante más de un milenio. Los misterios de Eleusis se remontarían a la civilización egea prehelénica, y el *Himno a Deméter* que poseemos, sin duda redactado en los alrededores del principio del siglo VI a.C., cuenta el mito que está en el origen de este rito a la vez agrario y funerario. Este es difícil de conocer, porque el secreto sobre los misterios parece haber sido bien guardado. Nuestras informaciones provienen de autores cristianos que conocieron los ritos para denunciar sus excesos, así Clemente de Alejandría en el siglo III. Por otra parte los testimonios literarios, como el de Aristófanes (¿445? - hacia 386) en *Las ranas*, revelan las únicas primeras etapas de la iniciación que no exigen el secreto. En efecto: la iniciación comporta varios grados. Se distingue una jerarquía: pequeños misterios, grandes misterios y la apoteosis final de la *epopteia* (grado supremo de la iniciación). Los secretos de los *téléte* (grandes misterios) y de la *epopteia* nos son desconocidos. La iniciación seguía pues a la leyenda: Core, o Perséfone, es la hija de Deméter, diosa de la agricultura. Mientras la joven recogía flores, fue raptada por Hades, que reina en los infiernos. La diosa madre, alertada por los gritos, se lanza en su persecución. Pero ni Hécate, divinidad lunar y ama de los terrores nocturnos, ni el sol pueden guiarla e informarla. Ella llega entonces al Eleusis y junto al "pozo de las vírgenes" toma la apariencia de una anciana. Es consolada por las hijas del rey Célos y recibida por éste en su palacio. Para agradecer al rey su hospitalidad, quiere transformar a Demo-

fón, joven hijo del monarca, en inmortal. Pero el miedo de la madre de este último, Metanira, ante las prácticas mágicas de Deméter, le impide llevar a cabo este proyecto. Deméter debe revelar entonces su verdadera naturaleza divina, demanda la construcción de un santuario donde se refugia, desesperada, amenazando con privar a la humanidad de los productos de la tierra. Zeus interviene finalmente ante Hades, que suelta a Perséfone después de hacerle comer una pepita de granada. Este alimento, fruto del mundo subterráneo, impide que el reencuentro con el mundo de lo alto sea definitivo. En efecto, Perséfone deberá retornar a los infiernos un tercio del año. El *Himno* precisa que la diosa enseñará desde entonces "los bellos ritos que es imposible transgredir, penetrar y divulgar".

Estamos aquí en la presencia de un mito esotérico que, poco a poco y a través de la celebración de misterios, se integrará, en la época clásica, a la religión oficial. Al principio, en el mito interviene la diosa Hécate, de poderes *mágicos*. Es ella la que informa a Deméter revelándole que Perséfone se encuentra en los infiernos. Tomándole afecto, la precede en adelante en el período otoñal. Luego, el mito se abre a una *iniciación*. Finalmente explicita una cosmografía, da cuenta de una interpretación de los ciclos de la naturaleza y se funda sobre la idea de redención y de resurrección. Sófocles y Platón, respectivamente, en el fragmento de una pieza titulada *Triptolemo* y en el *Fedón*, insisten en la dimensión iniciática del mito, de este drama sagrado que ve finalmente la unión de Zeus y Deméter, bajo los rasgos del hierofante y de la sacerdotisa.

Dionysos: dios y misterio del derroche

Los cultos y misterios dionisíacos requieren también nuestra atención. Testimonian una experiencia religiosa nueva, todavía muy enigmática para los investigadores. Precedentemente hemos subrayado la relación que mantienen con el orfismo. En cuanto al mito, hace aparecer muchas singularidades: Dionysos es hijo de una mortal, Semele, ella misma hija de Cadmos, el rey de Tebas —dinastía evocada en el *Edipo Rey* de Sófocles—, y de Zeus. Hera, esposa de Zeus, animada por los celos, tiende una trampa a Semele, quien exige de repente a Zeus que se le aparezca en todo su esplendor divino. Al ver al dios, ella cae fulminada. Zeus se apodera de inmediato del niño que Semele llevaba y lo cose a su muslo. Dionysos nace "dos veces", lo que explica su carácter divino, aunque fuera engendrado por una mortal. Los episodios siguientes del mito son numerosos y variados. *La Ilíada* habla de ellos por primera vez. La leyenda es de origen egeo y tracio-frigio, pero el dios era ya conocido sin duda en la época micénica bajo el nombre de *Di-wo-nu-so-jo*, que figura en las tabletas de Pilos. Si Deméter representaba a la agricultura, Dionysos encarna las fuerzas vivas de la naturaleza, la exuberancia y el despilfarro, la inspiración frenética y profética, hasta el éxtasis místico. Se parece en más de un rasgo al dios tra-

cio Sabazios, deidad agraria, llevando el furor divino y celebrado por cultos orgiásticos. Eurípides, al consagrar a Dionysos sus *Bacantes*, pone el acento sobre el aspecto mistérico del mito y sobre el culto de la ebriedad, representada por las famosas *thiases* báquicas (cortejos exuberantes). Un culto oficial sigue, con las pequeñas dionisíacas, agrarias, las Leneanas, fiestas en honor al dios de las bacantes, Dionysos Lenáios (*lenai* designa a una bacante), las antestérias, que conmemoran el retorno de la primavera, exaltan la floración y honran a los muertos, y, en fin, las grandes dionisíacas, las más oficiales y solemnes de las fiestas instituidas después de las guerras médicas (492-448 a.C.), que son jalonadas durante varios días por procesiones, concursos de ditirambos y otras procesiones del falo (falofo-rias).

Ciertos cultos disidentes vendrán a injertarse en estas celebraciones convenidas, y Dionysos se convertirá así en el santo patrón de organizaciones iniciáticas paralelas, especialmente en la época clásica, como lo mencionan varios autores. Según algunos historiadores, se trataría verosímilmente de sectas que, organizadas a partir de clanes familiares, exigían un examen moral del impetrante y funcionaban sobre una jerarquía iniciática. La iniciación recuerda a la de Eleusis y se dobla con la celebración de misterios. En fin, la doctrina soteriológica, inspirada por el orfismo, sigue siendo importante. Plutarco, en la *Consolación a su mujer*, cree en una sobrevida del alma y dice que la inmortalidad de su hijo fallecido le será asegurada por "las fórmulas místicas del culto de Dionysos, del cual nosotros los iniciados participamos en su conocimiento". Pese a los ataques de que fueron objeto (así como también la orden del Temple más tarde, en la Edad Media), estas sectas dionisíacas ciertamente vehicularon doctrinas místicas que no olvidarán los primeros esoteristas de la era cristiana. Al respecto, Mircea Eliade, en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1976), escribe:

> El carácter iniciático y secreto de las thiases privadas parece asegurado (...), aunque al menos una parte de las ceremonias (por ejemplo las procesiones) haya sido pública. Es difícil precisar cuándo y en qué circunstancias, los ritos secretos e iniciáticos dionisíacos han asumido la función específica de las religiones de Misterios. Sabios considerables (Nilsson, Festugière) discuten la existencia de un Misterio dionisíaco, porque le faltan referencias precisas a la esperanza escatológica. Pero, sobre todo en la época antigua, conocemos muy mal los ritos secretos, por no hablar de su significación esotérica (que debió de existir, puesto que las significaciones esotéricas de los ritos secretos e iniciáticos han sido atestiguadas en todo el mundo, en todos los niveles de cultura).

Sea como fuere, la leyenda del dios-niño, su desmembramiento y su descenso a los infiernos, su evhemerización (+), su resurrección sobre todo, su influencia sobre el orfismo y su constante mística impregnarán al

esoterismo. Este mito estará presente en la elaboración de muchas enseñanzas y, simbólicamente o bajo la forma de alegorías, en sus prácticas.

3 - Magia, astrología y alquimia de los "orígenes"

• Como ya tuvimos ocasión de verificarlo a través de un breve examen de los misterios y del misticismo griegos, las mancias (+) y los hechizos intervienen en varias ocasiones en la celebración de ciertos cultos. Este no es sino uno de los aspectos de lo que llamamos comúnmente la magia. Su despliegue a través de la Mesopotamia, Persia, Egipto y luego la civilización grecorromana es rico, variado y a menudo difícil de captar en sus intenciones, su contenido de emergencia y su diversidad cultural y religiosa. La magia, por otra parte, es un elemento constitutivo del esoterismo occidental, con el mismo título que la astrología y las múltiples prácticas ocultas que se vinculan con él. Varias corrientes, desde el neoplatonismo alejandrino hasta el ocultismo moderno, pasando por la *philosophia occulta* renacentista, así lo demuestran. Por otro lado, diferentes conceptos se refieren a él implícita o explícitamente, como el paracelcismo, la teosofía o la Natural-filosofía del siglo XVIII.•

Prácticas y conceptualizaciones de la magia

• En griego, varios términos designan la magia y, al cabo de algunos siglos, terminan por clasificar las diferentes ramas: la *pharmageia* (de *magos*, derivado del término persa *magush*), la *pharmakeia* o *goeteia*, que poco a poco ha sido depreciada y considerada, especialmente en la época romana, como un conglomerado decadente de elementos dispares tomados de la medicina, la astronomía, la religión y cultos marginales más o menos caprichosos. Se distinguen no obstante niveles calificativos: la *mageia* corresponde a la magia general, la *goeteia* a la magia vulgar y maléfica, y la *théourgia* a la alta magia. De hecho, los comentaristas Herodoto, Platón, Aristóteles, después los neoplatónicos de Alejandría ya nombrados, evocan la magia sea en un sentido positivo, como el "conocimiento mágico de Zaratustra", del que habla Platón en el *Alcibíades*; sea en un sentido peyorativo, como un conjunto de prácticas maléficas o charlatanescas. Este último juicio es el de Aristóteles, y se afirma en la época helenística para perpetuarse luego entre los romanos.

Según Hans Dieter Betz, en un artículo titulado "La magia en la antigüedad grecorromana", disponemos de dos fuentes constituidas por materiales muy distintos y que describen dos estados tanto de evolución cuanto de práctica. Una "materia prima" revela un estado práctico rendidor y activo, y concierne a herramientas y objetos: amuletos, talismanes, tabletas,

signos, dibujos, fórmulas, símbolos transcriptos en piedras o papiros, figurinas, antropomorfas o no, fórmulas de hechizos redactadas e himnos; y un "material secundario" relativo a un estado de interpretación y de descripción, concierne a las obras literarias, científicas o filosóficas que, más o menos, mencionan las creencias y prácticas mágicas, ya se trate de mancias, de alquimia, de astrología, de adivinación o de necromancia.

Se piensa en Homero, Eurípides, Herodoto, Platón, Aristóteles, pero también en los presocráticos como Heráclito (500 a.C.), Pitágoras, Empédocles (490 o 472-420 a.C.), Demócrito (hacia el 460 a.C.), luego en Plinio (23-79), Apuleyo (125-apr. 170), y en fin en los neoplatónicos de Alejandría.

Además de los *Papyri Graecae Magicae*, disponemos entonces de escenarios literarios —*La Odisea*, las tragedias griegas, las *Metamorfosis* y el *Asno de Oro* de Apuleyo, las *Metamorfosis* de Ovidio, la *Vida de Apolonio de Tiana* por Filóstrato el sofista— y de mitos muy particularmente penetrados por la magia (pensamos particularmente en los de Proteo, Orfeo, Circe, Hécate, Dionysos). Además, es casi seguro que esas celebraciones de misterios egipcios, griegos o romanos, hacían uso de fórmulas y ritos mágicos, utilizaban en algunos casos las mancias o creían en la comunicación con los muertos. También es difícil discernir lo que entra en el orden de la superstición, de la ciencia —en especial en lo que respecta a ciencias de la naturaleza o de la medicina o farmacopea—, de la filosofía religiosa o de la mística, y hasta de la brujería como la magia demoníaca, "negra".

Una observación de Alfred Maury, en una obra ya vieja, *La Magia y la astrología* (1860), resulta significativa en una época en la que, precisamente, el ocultismo moderno así como también el esoterismo se desarrollan. Dicha observación nos permite comprender lo que el esoterismo debe a la magia antigua, y sobre todo a qué clase de magia lo debe: "Esa magia griega no tenía el carácter sabio y regular de la magia de los asirios y de los persas; además no estaba asociada a la observación de los astros, desconocida por los primeros helenos. Los griegos fueron a Asia Menor y a Persia para beber en las fuentes del conocimiento". Hay que notar el sentido enigmático de la palabra "regular" que emplea Maury y que explicita, finalmente, la asociación reivindicada de la magia y de la astronomía. En efecto, para este autor, las ciencias físicas modernas tienen como origen... la magia. Su concepción reposa sobre formas de racionalidad contenidas, en estado embrionario, en una cierta magia y que las ciencias modernas han logrado conceptualizar: "El estudio de los fenómenos extingue en nosotros la fe en lo maravilloso, y por ese progreso serán expulsados los últimos restos de superstición". Todas las prácticas mágicas que la ciencia moderna, en diferentes sectores, no haya corroborado, son arrojadas al olvido. A este discurso positivista, muy marcado históricamente, responde el de un Eliphas Lévi (1810-1875) para quien la magia es la "madrina" de todas las religiones, la clave de todos los misterios divinos, reconciliadora de la ciencia y de la fe, iniciadora y espiritual, ciencia tradicional de los secretos de la

naturaleza que algunos adeptos sabrán utilizar según un conjunto de "operaciones", para el bien de la humanidad y para la gloria de Dios.

Entre estos dos polos tan reveladores, ¿qué magia elegirá el esoterismo como guía? ¿De cuál se apropiará? Sería necesario otro libro para trazar el balance de estos usos y declinar las tomas de posición de las diversas tendencias del esoterismo. Por el contrario, es posible circunscribir ciertos elementos constitutivos de la magia antigua, sobre los cuales el esoterismo se apoyará, en grados variables y perspectivas determinadas. Todo lo que se inserta en una "magia natural" constituye un aporte al esoterismo. Se trata así de conocimientos y de prácticas que descansan sobre la correspondencia de tres planes de la creación: físico, humano y divino, que se organizan a partir de una cosmología y de una cosmogonía reveladas. Además, la doctrina de las "signaturas" plantea la prioridad de correspondencias (+) entre los astros, la naturaleza y el hombre, luego permite descifrar leyes y reglas que proceden de las ciencias. Por otra parte, la creencia en mediaciones, del tipo de aquellas descritas por Platón en *El Banquete* acerca de los *daïmon*, en una visión cosmológica regida por la presencia del alma del mundo, la creencia en la peregrinación como en la inmortalidad de las almas, el reconocimiento de ciertos principios homeo o alopáticos en la naturaleza, que el mago aprende a conocer y a dominar gracias a las prácticas, son otros tantos hechos mágicos que reivindicarán varios esoterismos. En fin, otras intuiciones, como el poder hechizante del verbo, participarán en ellos. También, sean cuales fueren los orígenes invocados de la magia —mesopotámica, egipcia, hebraica o grecorromana—, el esoterismo absorberá ciertos principios de esencia espiritual, intelectual o filosófico-religiosa, mientras que las ciencias ocultas, comprendidas en el *ersatz* de la demonología, se atarán más bien a prácticas concretas, frutos de una asimilación de naturaleza sincrética.

Si ciertas prácticas mágicas tuvieron mala prensa y fueron condenadas, vilipendiadas y convertidas en objeto de irrisión por los sostenedores de la filosofía racionalista y los científicos fundamentalistas, las que permanecen tributarias de una lectura sometida al conocimiento de los astros parecen, por el contrario, haber recibido el asentimiento de los "sabios".

La astrología en el corazón del mito y de la ciencia

A fines del siglo III a.C., la astrología aparece en Grecia como el producto de revelaciones míticas de Thot el Egipcio, con una referencia apoyada en los magos de la Mesopotamia. Comporta a la vez elementos que emanan de la astronomía y de la ciencia griegas, tomados de la astronomía sagrada de Platón o de la *Epinomis* de su discípulo Filipo de Oponte. Utiliza mitos y misterios que el alfabeto zodiacal permite interpretar: Atlas, las Hespérides, los trabajos de Hércules o los misterios de Artemisa. Retoma en fin elementos de la astrología caldea y de la egipcia, especialmente la percepción de Marte y Saturno como planetas maléficos y la división del

zodíaco en treinta y seis decanatos. En suma, Eudoxio de Cnido (408-355 a.C.), después Hiparco de Nicea (146-127 a.C.) hacen descansar los fundamentos de la astronomía sobre las matemáticas, mientras que Beroso, mesopotámico del siglo III a.C., se vincula más particularmente, en su escuela de Cos, a la teoría de los ciclos. Plinio informa que los atenienses elevaron una estatua a este último en su gimnasio, bajo los auspicios proféticos de Orfeo. Empédocles de Agrigento, y antes que él Pitágoras y Tales (650-548 a.C.), desarrollan esta tradición de astrónomos, elaborando una interpretación simbólica y filosófica que da un nuevo impulso a la astrología caldeo-babilónica.

Pero es sobre todo en la astrología hermética donde va a focalizarse el interés de los esoteristas, entre el siglo III a.C. y el siglo III d.C., al menos en los casos de aquellos que, ya lo veremos más adelante, están realmente en los orígenes del esoterismo occidental. Ella comporta varios sectores: la *gentika* (estudio de la astrología universal), la *apokatastaseis* (estudio de los períodos y de los ciclos), el *kléroi* (destino de los planetas), y el *thema mundi* (horóscopo mundial). Simultáneamente, se interesa también en una dimensión oculta, en la interpretación de signos meteorológicos, en los augurios del año nuevo, en las influencias astrales sobre el cuerpo humano y en las múltiples correspondencias entre los astros y las piedras, las plantas o los metales. Se comprende inmediatamente la importancia de estas especulaciones en la tradición hermética, desde Alejandría hasta el Renacimiento, así como también en la Naturfilosofía del siglo XVIII. En este contexto, Claudio Ptolomeo (muerto en el 168) redacta al fin la "biblia" de los astrólogos en el 140: su *Tétrabiblos* atravesará la Edad Media y será aún apreciado por los hermetistas italianos del Renacimiento. Aunque distinguiendo de entrada astronomía y astrología —la segunda es según él menos precisa y afinada que la primera—, enuncia los principios esenciales de las "correspondencias" y de las influencias astrales sobre el temperamento humano, así como también la parte fundamental de las virtudes celestes que, por intermedio de los astros, se expanden sobre la tierra, la necesidad de los horóscopos, la relación entre la astrología y la medicina, etc. El *Tétrabiblos* es un libro insoslayable, de un lado porque reagrupa la mayor parte de las adquisiciones científicas griegas en numerosos dominios (ciencias naturales, física, matemática, medicina, astronomía), y los conceptos filosóficos que las acompañan, pero también y sobre todo por su extrema reserva, su circunspección y su clarividencia: la ciencia de los astros es indisoluble del determinismo natural (la herencia, el modo de vida individual y el contexto etnográfico), de las acciones de la razón y de la voluntad y de las causas humanas. Asimismo, la exposición rigurosa de los métodos de investigación de Claudio Ptolomeo y de sus contemporáneos, pese a algunos errores muy comprensibles en esa época, resistirá al tiempo y ofrecerá al esoterismo una red referencial de cálculo. Le dejará también un espejo donde se reflejan expresiones místicas, espirituales o analógicas (+), así como también las ricas "horas" de un imaginario y hasta de una poética.

La alquimia y los secretos de la naturaleza

La alquimia debe aislarse tanto de la magia cuanto de la astrología, para facilitar nuestros propósitos, aunque mantenga con ellas lazos históricos estrechos y aunque el esoterismo las funda en un mismo crisol.

De nuevo, los secretos de la alquimia se remontarían a las enseñanzas iniciáticas caldeas, dispensadas por Zoroastro, y egipcias, dispensadas por Thot-Hermes. Tal es al menos la leyenda que rodea una tradición que se mantendrá largo tiempo en Occidente. Otra versión sugiere que *kimia* derivaría más bien del griego *chuma.*

Es difícil decir cuál es el primer documento que hace alusión a la alquimia: un edicto chino del 144 a.C. la evoca, o, al menos, proclama que los contrafactores de oro serían pasibles de ejecución. ¿Pero es esto alquimia o se trata de simple *spagirismo* (+) (o *spagiria*), es decir sólo la trasmutación de metales viles en oro, práctica despojada de espiritualidad? Por lo demás, la alquimia greco-egipcia se remontaría a Bolos de Mendes, llamado el Democritano (hacia el 200 a.C.), que vivió en Egipto y de quien nos restan algunos fragmentos de una obra titulada *Physika et Mystika.* Otros adelantan que las primeras recetas y técnicas aparecen desde el siglo XIV a.C. en la Mesopotamia, y estarían vinculadas a un trabajo sagrado. Precisemos que diversos papiros transcriptos tardíamente (entre el 300 y el 330) evocan también ciertos procedimientos que habrían sido utilizados desde largo tiempo atrás, procedimientos relativos a técnicas artesanales de dorados y tinturas necesarios para la ornamentación de los templos.

En verdad, habrá que esperar al siglo III de nuestra era para verificar el surgimiento de obras alquímicas completas, como la de Zózimo, influidas por el hermetismo. Antes sólo teníamos pocas briznas, difíciles de descifrar y comprender; es necesario pues ser prudentes y, a lo sumo, admitir una tradición y una trasmisión orales de los procedimientos y de los secretos.

Sinesio (siglo IV aprox.) comenta a Bolos de Mendes, a quien confunde con Demócrito de Abdera, filósofo tracio nacido hacia el 460 a.C., gran viajero, iniciado en los misterios egipcios. Es él quien, según Sinesio, bajo la tutela de Leucipo y quizá de Anaxágoras, habría inventado la primera física corpuscular —habla en efecto de *átomo*—, enunciado la existencia del vacío y agregado a esta ciencia positiva y a este pensamiento ya "estoico" una moral del justo medio. La confusión de Sinesio entre Bolos y Demócrito vendría del hecho de que Bolos haya ya escrito falsos "democriteos", de donde su nombre de Bolos Demócrito. M. Berthelot ha reagrupado esos textos y los de sus comentaristas, Sinesio y Olimpiodoro especialmente, en 1887-1888 en su *Colección de antiguos alquimistas griegos.* Encontramos allí los mismos arquetipos de composición y los mismos usos. Las recetas de alquimia, como las de toda ciencia preciosa, son puestas bajo el patrocinio de los dioses, que sólo las revelan a "elegidos". Además, las mismas fórmulas son atribuidas a dioses: Hermes-Thot, Isis, Osiris, o a reyes como Queops y Cleopatra, que así las hubieran revelado.

Estos "dichos" eran completados por principios y leyes que regían la materia prima *(materia prima)* y explicitaban los procedimientos de trasmutación *(transmutatio)*. La imagen muy conocida del *Ouroboros*, la serpiente que se muerde la cola, figura un principio cosmológico y filosófico. Es asociada a la fórmula griega *en to pan* (uno el todo), y se la encuentra en la *Crisopea de Cleopatra*, de Zózimo. En fin, el adepto es sometido al silencio y al juramento.

La evolución de estos escritos fragmentarios hacia una puesta en obra más exhaustiva y sistemática, es explicada por A.-J. Festugière en su libro *Hermetismo y mística pagana* (1967) de la siguiente manera: "Por un progreso lógico, pronto se hizo sentir la necesidad de concretar esas colecciones y de componer verdaderos tratados sobre las diversas partes del arte sagrado: fabricación del oro, de la plata, de las piedras preciosas, tintura de telas y de metales. Pero, según un procedimiento muy común en la Antigüedad, sólo a sabios antiguos o fabulosos fueron atribuidas esas primeras composiciones". El hermetismo alejandrino lo testimoniará.

Sea como fuere, es precisamente con Bolos de Mendes que se puede hablar de "ciencia esotérica". Antes de él, se trata en principio de un conjunto de técnicas artesanales, como la orfebrería, la tintura y la ornamentación. Dos hechos prueban esta nueva dimensión: la existencia de un escenario iniciático y mágico, y la tutela de una doctrina justificando la experiencia y colocada bajo el signo de la tradición. El personaje de Demócrito, puesto en escena por Bolos, es instruido en Menfis por el mago Ostanes. Este último muere antes de haber cumplido su tarea, y su discípulo invoca entonces a su espectro, quien revela que "los libros están en el templo". Se los busca desesperadamente hasta el día en que, estando los discípulos reunidos en el lugar sagrado para el panegírico, una columna se entreabre y deja aparecer, grabados en la piedra, estos aforismos: "La naturaleza es encantada por la naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza".

Con los auspicios de la antigua ciencia de los babilónicos, de los caldeos, de los egipcios y de los judíos, los tratados alquimistas apócrifos, luego las obras de Zózimo de Panopolis —es el primero en firmar sus escritos, de los que subsisten fragmentos en griego y en siríaco—, elaborarán así una alquimia "revelada", producto de un real *Mysterion* (misterio). Los *Hermetica* alejandrinos la desarrollan luego en el sentido de una mística, donde intervienen los temas del conocimiento de Dios y de la ascensión del alma. Esta es la tercera etapa de la evolución de la alquimia, después de las simples recetas —así el papiro de Leyde— y de las composiciones de Bolos de Mendes. Todo un simbolismo alegórico sirve así como soporte a una enseñanza esotérica, confrontando teosofía (+) y filosofía de la naturaleza.

II

Orígenes y desarrollo del esoterismo a principios de la época cristiana

(Siglos I a IV)

"Las mentirosas ilusiones que te enceguecen, una vez disipadas, por su mismo resplandor, reconocerás la verdadera luz."

Boecio:
De Consolatione philosophiae

1- Mística judía y orígenes de la Kabbala

Revelación de la Torah y glosas del Talmud

La experiencia mística judía de los primeros siglos de nuestra era no puede dejar indiferente al historiador del esoterismo. En efecto, aquélla, por su resplandor, ha impregnado no solamente la religión hebraica, sino también la civilización griega agonizante, especialmente en Alejandría, así como también la civilización romana del Bajo Imperio. En otros términos: la mística judía, aportando a la génesis del esoterismo su propia contribución, se mezcló con las corrientes griegas y latinas, y así llegó a crear nuevas orientaciones. Estas se revelan determinantes en una época en que el monoteísmo judío y las teorías neoplatónicas y neopitagóricas se conjugan a veces, y dejan entrever nuevos horizontes.

Previamente es necesario situar esta mística hebraica en los textos. Su originalidad reside en la asombrosa asociación de los elementos que la componen —práctica religiosa, metafísica, ética, teosofía (+), alegoría, preceptos proféticos y leyes— y en su complejidad en el interior de las múltiples interferencias históricas y "filosóficas" que la fundan, desde fines de la Antigüedad y durante toda la Edad Media.

Se estima, en efecto, que la Torah[1] está prácticamente terminada en el siglo V a.C.; está fijada en gran parte en los alrededores del siglo III a.C. Pero, a esta ley escrita, revelada por Dios a Moisés, se agrega una ley oral igualmente dictada por Dios y luego transcripta hacia el año 218 después de Cristo gracias a los Tannaïm, especialmente Rabi Yehuda Hakadoch, codificada finalmente por Judas Hanasi en el curso del siglo III. Esta ley oral deja transparentar, desde el siglo I después de Cristo, una enseñanza que versa sobre los misterios de la creación consignados en el *Génesis*, después sobre aquellos relativos a la visión celeste del profeta Ezequiel. Estas glosas serán en sí mismas objeto de nuevos comentarios desde el siglo III y hasta el siglo V, en Babilonia por una parte y en Jerusalén por otra, sobre todo en lengua aramea.

Se llama respectivamente *Mishna* a esta primera ley "no escrita", y *Ghemara* al conjunto constituido por la *Mishna* y los dos corpus de Babilonia y de Jerusalén que lo comentan.

En fin, se agregan a este díptico los textos conocidos bajo los nombres de *Beraita* (enseñanza exterior) y de *Tosephta* (suplemento); se obtiene una vasta compilación designada bajo el término genérico de *Talmud Torah*, a saber "estudio de la ley". En suma, dos *Talmud* coexisten, el *Talmud de Jerusalén* y el *Talmud de Babilonia*, éste, netamente privilegiado por la tradición mística. Además hay que agregar la existencia de los *midrashim*, que fueron escritos en la época rabínica y que encierran los comentarios homiléticos (+) y místicos de ciertos libros canónicos. Muchos de entre ellos —su redacción prosigue a lo largo de la Edad Media— recortan en varios puntos las preocupaciones y géneros narrativos de los escritos de la Cábala. Subrayemos para terminar que, desde el siglo III a.C. en Alejandría, Ptolomeo II Filadelfo (238-246) había hecho traducir la Biblia al griego por los Setenta. Bajo esa forma los primeros cristianos recibirán el Antiguo Testamento. La Setenta, cuya traducción fue comenzada en el siglo III a.C. por setenta y dos doctores judíos, será terminada sólo en el siglo II a.C.

Si la mística induce, muy en primer lugar, a una comunidad directa con la divinidad trascendente, no por eso es menos —en el caso de textos fundadores del monoteísmo judío— portadora de prácticas y de significados esotéricos. E. Müller, en su *Historia de la mística judía* (1950), subraya la importancia que el ritual, dictado por la Torah, adquiere gracias a un cierto "poder mágico" que ostentaban los sacerdotes del culto. Si éstos eran maestros del misterio y de la magia, especialmente durante la bendición que permitía la pronunciación del nombre divino (*Hé-Vau-Hé-Iod*), no eran considerados como "iniciados" a la manera de los sacerdotes egipcios por ejemplo, sino simplemente como hombres que asumían una fun-

[1] El término hebraico significa literalmente "ley" remitiendo, en sentido estricto, a los cinco libros que constituyen el *Pentateuco*, mientras que en sentido amplio engloba los *Nebim*, o *Profetas*, así como también los *Ketoubim*, o *Hagiografos*.

ción sacerdotal, por el solo hecho de su pertenencia a la tribu de Lévi y a la familia de Aarón. En un segundo tiempo, la potencia del nombre divino, que creaba un vínculo entre Dios y el creyente, constituía también una mediación en la medida en que tan sólo él permanecía accesible.

Los diversos nombres de Dios eran, de algún modo, las formas "reveladas" y "manifiestas" de las emanaciones de Dios, captables por el hombre. Su pronunciación requería así virtudes y un buen uso, indicado además en el tercer mandamiento: "No pronunciarás el nombre de Yahvé tu Dios en falso, porque Yahvé no deja sin castigo a aquel que pronuncia su nombre en falso". Filón de Alejandría y el *Talmud* ponen en guardia a aquellos que apartarían el nombre de su uso sagrado, así como mencionan los relatos fabulosos que anuncian el día de la Expiación cuando el sumo sacerdote profería el Nombre escondido en el Santo de los Santos. La capacidad mágica y ritual de ciertas palabras reaparecerá en la expresión de muchas formas esotéricas, y es evidentemente corriente en las invocaciones mágicas y telúricas.

De igual modo la cosmología simbólica vinculada al santuario entra en el campo del esoterismo. Es mencionada por Filón de Alejandría y por Flavio Josefo (¿37-95?) en el libro III de las *Antigüedades*. El Templo figura el cosmos y está dividido en tres partes que corresponden al cielo, al mar y a la tierra. Telas y ornamentos interiores, materias de vestimentas de los sacerdotes, evocan los cuatro elementos; las siete ramas del candelabro remiten a los siete planetas; las doce piedras preciosas incrustadas en la placa pectoral del sumo sacerdote sugieren la presencia de los signos zodiacales y, en el plano terrestre, designan las doce tribus de Israel, etc. La orden iniciática y esotérica de la francmasonería se inspirará en este simbolismo cósmico para la disposición y el orden, la orientación de la Logia, que figura a la vez el templo interior del iniciado y también el Templo universal. Los *midrashim* perpetuarán esta interpretación del Templo que está casi ausente del Antiguo Testamento; por el contrario, otros símbolos que conciernen a la francmasonería serán vehiculizados por las biblias figuristas medievales, como el símbolo de la piedra angular en una filiación directa con el Antiguo Testamento.

Estos elementos esotéricos que se pueden extraer de la mística de la Torah, así como también diversos comentarios que la explicitan, serán ampliados y desarrollados, multiplicados también por las glosas de la *Mishna* y los *Ghemaroth* babilónicos y palestinos.

La mística del *Talmud* reavivará un pensamiento mítico permitiendo la elaboración de una verdadera teosofía judía a partir del pensamiento mosaico. Como lo hará más tarde la cábala medieval, dicha mística va a afirmar ciertos conceptos, enunciar ciertas ideas o entregarse a ciertas especulaciones de naturaleza esotérica. En suma, y éste es un hecho notable, el *Talmud* y los textos cabalísticos son solidarios y se vinculan, así como también la mística judía traduce un esoterismo, desde los primeros comentarios de la *Mishna* hasta los comienzos de nuestra era. La corriente cabalística parte del *Talmud* y de rabinos místicos como Akiba, Simeón Bar

Yochaï o Eleazar, entre el siglo I y el siglo II, para prolongarse, como lo veremos luego, hasta nuestros días en Israel.

Así ciertas doctrinas esotéricas nacen desde el siglo I y hasta el siglo VII de la era cristiana, después de la redacción de la *Mishna* por los Tannaïm y hasta Saboraïm, los últimos editores del *Talmud.* Entre ellas, las doctrinas esotéricas de *Ma'ase Berechith* y de *Ma'ase Merkaba.*

Doctrina esotérica de la creación

El tratado *Hagiga* (sobre las fiestas) de la primera *Mishna* del *Talmud* prohíbe evocar, en compañía de dos personas, los misterios de la creación (*Ma'ase Berechith*) y, con una sola persona, los misterios del carro celeste (*Ma'ase Merkaba*). El comentario sobre este pasaje de la *Ghemara* precisa en cuanto a él que esta prohibición sólo se dirige a ciertas personas, y menciona exactamente el pasaje bíblico al cual se aplica la interdicción concerniente a la visión del carro celeste por Ezequiel (*Ezechiel,* I). Esta visión describe "el carro de Yahvé", carro fantástico y apocalíptico constituido por elementos humanos, animales y cósmicos, del cual sale una voz que se dirige a los sacerdotes. En otro lugar del mismo tratado, se ocupa de la doctrina secreta de la Torah (*Sithre Torah*) y, más lejos todavía, se encuentra la siguiente historia: cuatro famosos doctores de la Ley penetran un día en el Jardín (*Pardès*), o dicho de otro modo en el mundo de la doctrina secreta, de la cual el Jardín es la alegoría. Rabbi Akiba, cuyo nombre ya ha sido mencionado, es el único en salir sano y salvo. Ben Azaï murió, Ben Zoma se volvió loco y Elia ben Abuya, de sobrenombre *Acher,* es decir "otro", abandonó su religión. Estas alusiones dejan comprender claramente que, en la enseñanza de la catequesis (+), había vías místicas penetradas de simbolismos esótericos, vías que ilustraban frecuentemente leyendas y mitos legibles en diferentes niveles: literal, alegórico, analógico o místico. Muchas leyendas son relativas a la visión del carro de Ezequiel, y su explicación pasa tanto por un desciframiento de la "letra" cuanto por una meditación sobre el "espíritu". A propósito de la creación, he aquí lo que escribe E. Müller:

> Según la naturaleza del sujeto mismo y de las sentencias que nos han sido trasmitidas, es evidente que esta doctrina hacía, en sus investigaciones, un amplio lugar a las dificultades del relato bíblico, al que la inteligencia considera como uno de los más turbadores. En la historia de la creación, estas dificultades se relacionan sobre todo con la luz, es decir al contraste entre la luz que surge el primer día de la palabra del Creador, y la de los cuerpos celestes que sólo fueron creados el cuarto día; a los siete "días" que no son evidentemente días del hombre sino días de Dios; al significado de las aguas superiores e inferiores y del cielo entre ellas; al rango exacto del hombre en el plan de la creación y, además, a las dife-

rencias entre los dos relatos de la creación del hombre en el primer capítulo y en el segundo. Muchas indicaciones sobre estos temas nos han llegado únicamente bajo la forma del Midrash haggadico.

Así, esta doctrina esotérica de la creación no deja de vincularse con la filosofía neoplatónica, siendo uno de los puntos fuertes de la Cábala el que recurre a su fuente en las primeras glosas talmúdicas, a comienzos de nuestra era.

Del mismo modo, *Ma'ase Merkaba*, la visión de Ezequiel del trono celeste, no deja de relacionarse con la "plenitud" (*Pleroma*) (+) de los místicos griegos y luego cristianos, entre los cuales están los gnósticos y los hermetistas. La mayor parte de los documentos que dan cuenta de estas doctrinas ha sido redactada en los siglos V y VI. Son fragmentos o tratados llamados *Libros de los Hekhaloth*, y que describen los palacios, las viviendas místicas de la divinidad. En el último "palacio" se eleva el trono glorioso. Entre estos tratados puede citarse el *Libro de Enoch*, los *Grandes Hekhaloth* y los *Pequeños Hekhaloth*. Estos se distinguen de los *midrashim* tradicionales y deben aproximarse a los escritos apócrifos de la misma época y a los escritos apocalípticos cuya desembocadura se ve en ciertos pasajes bíblicos de Isaías, Ezequiel, Zacarías o Malaquías.

Si la *Mishna* insistía en la lectura teosófica de la Gloria divina en la visión del trono, los tratados evocados más arriba se consagraban de buena gana, por su parte, a la visión misma, a su orden y a su composición, así como también al "descenso a la Merkaba" (mientras que los textos talmúdicos evocaban una "ascensión"). Además, subraya Gershon Scholem en su estudio sobre *Las Grandes Corrientes de la mística judía* (1946), "la fisiognomía y la quiromancia figuran también en la mística de las Hekhaloth como temas de conocimiento esotérico entre los adeptos". Además de estas mancias (+), la doctrina de la Merkaba hace intervenir otros elementos que interesan al esoterismo, como el esoterismo neoplatónico de Oriente y numerosos movimientos que serán interrogados en la época moderna: angelología, magia de los nombres y de los sellos secretos, simbolismo sagrado del templo, jerarquía divina, motivos míticos. En suma, y desde la época del Segundo Templo, construido entre el 520 y el 515 a.C., en el seno de círculos farisaicos, un pensamiento místico parece tomar cuerpo en el judaísmo, un pensamiento que, poco a poco, va a enriquecerse con materiales propiamente esotéricos —de lecturas esotéricas—, y que se desarrollará paralelamente al esoterismo griego y cristiano.

Sectas y escritos místicos

En el transcurso de los períodos pretalmúdico y talmúdico, diversas sectas profesan y practican estas enseñanzas a la vez místicas y esotéricas, muy a menudo en armonía con una autoridad religiosa y la exégesis canó-

nica. Conocemos algunas, gracias a ciertas vagas alusiones —como los Hachaïm (Silenciosos), los Vatikim (Dignos) o los Tsen'im (Castos)—, pero ningún texto nos permite identificarlas y discernirlas con precisión.

En el *Talmud* podemos relevar los nombres de personajes dueños de una tradición mística, que el mito remonta a la recepción, por Moisés, del Verbo Divino. Si representaban a la *Halakha* —que concierne a la interpretación rabínica de la Torah y es complementaria de la *Haggada*, fuente de leyendas o mitos que pretenden una enseñanza filosófica y mística—, también conocían, no obstante, la doctrina secreta. Se cita así a Rabbi ben Zakkaï, que fue el jefe espiritual del pueblo en el momento de la destrucción del Templo, en el siglo I después de C., y sus discípulos, que se constituyeron en un círculo de estudios muy cerrado. Simeón Bar Yochaï, su hijo Eleazar y otros rabbis, en el siglo II, forman un grupo que es mencionado por uno de los textos mayores de la Cábala, en el siglo XIII: el *Zohar*.

En el siglo I, Flavio Josefo y Filón de Alejandría mencionarán igualmente, en la *Guerra de los judíos*, las *Antigüedades*, luego en el *Quod omnis probus liber sit* y *De vita contemplativa*, la existencia de otras dos sectas que hicieron correr mucha tinta desde hacía medio siglo, sobre todo en el caso de la segunda: los Terapeutas y los célebres Esenios. Los Terapeutas forman una secta mística contemplativa que se consagra según Filón, cuya formación es judeo-helénica, a servir a Dios y a "curar" las almas. Virtuosos, ascetas y pobres, viven en varias regiones, y en gran número sobre todo en los alrededores de Alejandría. Su influencia en la formación de futuras órdenes regulares cristianas no es discutible: habitan en celdas individuales (*Semnés*), estudian la *Torah*, los profetas o los oráculos, cultivan la temperancia por la plegaria y se entregan a la purificación. Los terapeutas son los discípulos de Moisés y, nos indica Filón, han "abrazado la contemplación de la naturaleza y de lo que ella contiene". Representan a los "ciudadanos del cielo y del Universo, verdaderamente unidos al Padre y Creador de todas las cosas". La dimensión esotérica de su práctica y de su doctrina religiosa es mínima.

Por el contrario, los Esenios plantean otros problemas. Tanto son considerados discípulos del neopitagorismo, como identificados a los miembros de una secta, la Nueva Alianza, cuyo destino está vinculado al descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto: *Escritos Qumrânianos y Pseudopigráficos del Antiguo Testamento.* Estos rollos, descubiertos en jarras en 1947 en el emplazamiento arqueológico de Qumrân, han provocado desde hace cincuenta años muchísimas controversias. De orígenes diversos y de interés desigual, difíciles de fechar y de situar, los escritos "intertestamentarios" suscitan no obstante numerosas y apasionantes interrogaciones. ¿Debemos ver en los sectarios de Qumrân y a través de los rollos que describen, a menudo de manera enigmática, su vida y su pensamiento filosófico y religioso una comunidad inspirada en los pitagóricos, una secta propiamente judía análoga a la de los hassidim (piadosos) o aun un grupo disidente de la ortodoxia judía, cuna del cristianismo? Los debates científicos no carecieron de vivacidad, y ciertos especialistas no vacilaron en ha-

blar de superchería, de falsedad y hasta de textos mucho más tardíos, que datan de la Edad Media. Cada uno posee sin duda una parte de la verdad, sobre todo en lo que concierne a las analogías con el *pitagorismo* y la enseñanza crística.

Del punto de vista del esoterismo, la *Regla de la Comunidad*, el *Comentario de Habacuc*, el *Rollo del Templo*, el *Escrito de Damasco* o los textos consagrados a Enoch, por no citar sino a estos conjuntos, no son despreciables. Innegablemente, el esenismo es un fenómeno fundamentalmente hebreo, punto en el cual está de acuerdo la mayoría de los comentaristas. En este sentido, los manuscritos del Mar Muerto son de una importancia considerable, porque testimonian quizás el canon faltante en el judaísmo y los sectarios judíos que contribuyeron a crear la nueva religión cristiana... El ascetismo de vida, la piedad, la ética y la enseñanza de los esenios imponen la prudencia. Se puede decir simplemente que, en el estado de la investigación arqueológica y filológica contemporánea, el abanico cronológico permanece abierto (entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C.), teniendo en cuenta los orígenes dispersos, las lenguas y la legibilidad de los rollos.

Una cosa es segura: las divergencias de culto, de calendario y de teología en relación con la religión oficial son evidentes. Elegidos, escapando entonces del determinismo astrológico, y sometidos a la autoridad de un "maestro de justicia" —que algunos han identificado con Jesús—, los esenios han elaborado una escatología, una nueva interpretación del tiempo mesiánico que sólo ellos conocieron; la liturgia que siguen asimila al adepto de la comunidad a una criatura angélica, admitida *hic et nunc* en la contemplación de palacios divinos. Por otra parte, varias prácticas rituales relativas al juramento, las ropas, los signos y el deber de fraternidad, no dejan de evocar las "reglas" en vigor en ciertas órdenes monásticas cristianas de la Edad Media, o aun los usos masónicos como llevar el delantal blanco, el signo de la orden. Asimismo, toda una mística del Templo y de la Luz se inscribe en la tradición occidental. El *Rollo del Templo* se encuentra desde muchos puntos de vista muy cerca de la utopía que clausura el retorno de Yahvé y de una visión de la tierra de Israel. Este rollo está, por supuesto, marcado por la enseñanza del *Deuteronomio* y del esoterismo místico que se ha tratado en este capítulo.

En fin, el *Libro de Enoch* traduce también un esoterismo del que testimonia su composición, aunque se trate sin duda de una compilación de la cual sólo queda una versión integral, de origen etíope, conocida desde el siglo XVIII: caída de los ángeles y viajes visionarios, parábolas, tratado de astronomía, etc. Se podría también mencionar el personaje de Melquisedec, en la *Leyenda hebraica de Melquisedec*, al que reencontraremos en el *Zohar* y en la especulación cabalística. Aquí, Melquisedec aparece como un sabio y un justo. Es "rey de justicia", sacerdote celeste, en el recto hilo de la tradición judía. Se emparienta más con una cierta imagen del Salvador que con el personaje del *Génesis*, rey de Salem. Jean Tourniac, en su libro titulado *Melquisedec o la Tradición Primordial* (1983), ve en él el

símbolo de la unidad espiritual y de la expresión viviente de una conciencia iniciática, sobre las cuales se focalizan el esoterismo occidental del Templo, los fieles de amor o de la francmasonería. El interés de este tipo de reflexión reside en el hecho de que explicita claramente una de las vías de aproximación al esoterismo, rehabilitando la fuente judía, largo tiempo rechazada por ciertos esoteristas. Sean lo que fueren, los escritos esenios y los "rollos" descubiertos en Qumrân constituyen un complemento insoslayable del pensamiento judeo-cristiano, así como lo ilustra el título siguiente: *La Biblia. Escritos intertestamentarios*, publicado por "La Pléiade" y las Ediciones Gallimard de manera muy completa en 1987. El esoterismo logrará, en el futuro, interesarse en él con precisión, considerando la fuente judía que sigue siendo determinante.

Un último vestigio literario, cuyo destino "mítico" será prestigioso hasta nuestros días en el esoterismo occidental, es el *Sepher Yetsira*. Redactado probablemente hacia el siglo V o el siglo VI, fue atribuido a Abraham el Patriarca y es considerado como una de las obras fundamentales del esoterismo judío y de la teosofía hebraica. Se trata de un corto tratado, que significa literalmente "libro de formación" y comprende seis capítulos que exponen sistemáticamente la doctrina mística y secreta de la creación. Contiene también las bases, en las dos versiones que nos han llegado, de una cosmogonía y de una cosmología que, en ciertos aspectos, recuerdan en la misma época a las meditaciones del pseudo-Dionisio. Gershom Sholem en *Los orígenes de la Cábala* (1962) precisa:

> Por su primera proposición, el libro establece una relación con la especulación judía sobre la sabiduría divina, la Hokma o Sophia. "Por treinta y dos vías maravillosas de la sabiduría, Dios (aquí sigue una serie de epítetos bíblicos por Dios) ha grabado y creado su universo". Estas treinta y dos vías de la Sophia son diez números primordiales, de los que trata el primer capítulo, y las veintidós consonantes del alfabeto hebreo, que son descritas de una manera general en el capítulo II y más especialmente en los capítulos siguientes, como elementos y materiales de construcción del cosmos (...) Los diez números primordiales se llaman —con un nombre hebraico nuevamente formado aquí— *sefirot* (...).

Los principios de la futura aritmología (+) cabalística están echados, e influirán sobre todo el esoterismo, especialmente en el siglo XVIII. Se pueden allí reconocer ideas heredadas del pitagorismo y las correspondencias astrológicas investidas por la magia del verbo, de las que también hablaba la gnosis de la *Merkaba*. El libro será estudiado por los cabalistas judíos y por los esoteristas cristianos como texto de referencia. Y Scholem añade: "Ya no es posible decir con certeza en qué medida el estudio del libro *Yesira* era considerado en aquellos medios como una disciplina esotérica en el sentido estricto del término. Podríamos suponer que era un

texto situado en el límite del esoterismo, en parte dentro de su dominio, pero en parte más allá".

En todo caso, en angelología, la cosmología y las correspondencias jerarquizadas entre los mundos de la creación, el poder epifánico y el salvador del Verbo divino, las visiones celestes y la mística del Templo, el simbolismo astral y los conceptos teológicos y teosóficos compartidos con la herencia griega antigua, hacen del mantillo rico y complejo de la mística judía uno de los constituyentes mayores del esoterismo occidental. Amputarlo sería indiscutiblemente traicionarlo y pervertirlo en el sentido, y bajo la empresa contextual de ciertas ideologías ignorantes de la inquietud interior y mediatriz que en el esoterismo prevalecen.

2 - Perennidad del pensamiento griego

La obra de ciertos filósofos se ha convertido, durante el pasaje de la Antigüedad pagana, al judeo-cristianismo. Aquellos filósofos lograron asimilar las enseñanzas de Atenas como las de Jerusalén, en una época en la que el Imperio romano controla el mundo mediterráneo. Podemos ver aquí el ejemplo de una excelente y notable trasmisión. La sobrevivencia del espíritu pitagórico, así como también el esplendor del neoplatonismo y de las grandes corrientes de la filosofía científica y religiosa de los griegos, que se desarrollan en los primeros siglos de la era cristiana, han sido favorecidos por autores cuya posteridad será prestigiosa en el dominio del esoterismo, ya sea helenístico, hebraico o aun cristiano. Uno de esos autores, Filón de Alejandría, merece una gran atención, aunque sea por su doble ascendencia. En efecto, el pensamiento de Filón está anclado en la mística y la teología hebraicas, al mismo tiempo que pulsa tenazmente la tradición helenística que, de Platón a la escuela griega de Alejandría, constituye un modelo de "alta" metafísica y de filosofía "superior".

Filón de Alejandría

Según Jerónimo, Filón (20 a.C. -54 d.C.), por su parentesco con Herodes, habría pertenecido a una línea sacerdotal. Pese a un medio familiar cercano a los negocios de la política, él elige la filosofía y franquea pacientemente las etapas de un curso escolar ecléctico. Prefiriendo Platón a los retóricos y sin dejar de reivindicar su pertenencia al judaísmo, adopta muy rápidamente un modo de vida calcado sobre el de sus maestros, los terapeutas del lago Mareotis, a quienes pinta y celebra en su *De vita contemplativa*, sin, por tanto, abandonar su predicación en la comunidad de Alejandría. Sueña así con reformar la filosofía griega tradicional, conformándola a las exigencias de la exégesis bíblica, y se rebela contra la filosofía pagana y retrógrada que, en su época, tiene cierto éxito. Desconfía pues

de todo sincretismo, se expresa en el marco de la sinagoga en los días de sabbat y, como rabino liberal, hace conocer a los griegos el pensamiento judío.

Lo testimonian su *Vida de Moisés*, su *Explicación de la Ley* y su *Apología para los judíos*, escrito en el momento en que el antisemitismo social y religioso domina en Alejandría. Asimismo, en el 38, su *Contra Flacus* ilustra claramente su combate contra el jurisconsulto romano, hostil a los judíos. Mandado en el año 40 por los suyos para que solicite la benevolencia y la protección de las autoridades, se embarca hacia Italia. Después de muchas vicisitudes, retorna a Alejandría con la garantía de una salvaguardia. No sabemos nada de los últimos años de su vida. Su obra es importante, filosófica, histórica y religiosa, ética y metafísica; será abundantemente comentada más adelante.

Como lo subraya justamente Jean Daniélou en su *Filón de Alejandría* (1958), la vida de Filón está "en la confluencia del judaísmo, del helenismo y de la romanidad". Este hecho debe tenerse en cuenta porque, tanto en el judaísmo como en el pensamiento griego, las corrientes y las tendencias se multiplican. Se puede decir que la fe de Filón lo protegió contra el paganismo, mientras sus convicciones filosóficas lo comprometían a "reconciliar" aquello que la época tornaba en irreductible. Así es como lee la mitología a la luz de la revelación monoteísta, y alimenta su fe de las especulaciones y la dinámica del sistema presocrático o platónico. Uno de los rasgos esotéricos de la filosofía de Filón reside en el hecho de que, para él, existen mediadores, intermediarios entre Dios, la naturaleza y el alma humana. Así, su teosofía se apoya sobre la noción de *logos*, es decir un Verbo que contiene el modelo del mundo. A partir de este modelo Dios ha creado el Universo. Aquí se trata pues de afirmar una "reverberación" en el orden de la creación. Esta idea preconcebida influirá las exégesis futuras del dogma de la Trinidad, así como también el capítulo primero de San Juan que comienza con el célebre versículo: "Al comienzo era el Verbo/ y el Verbo estaba con Dios/ y el Verbo era Dios/ Estaba en el comienzo con Dios". Este aspecto, a menudo oscuro en el pensamiento del filósofo, se relaciona tanto con los comentarios rabínicos sobre la *Memra* (la palabra) como con la antigua filosofía griega. Así lo testimonia Heráclito (siglo V a.C.), para quien el *logos* es un verbo trascendente que abriga el alma del filósofo, pero que posee igualmente un sentido inmanente del cual debe hacerse intérprete. No obstante, allí donde Heráclito hace aparecer una falla, un desgarramiento trágico —porque el hombre no sabe entender, ignora que el logos es común a todos y así vive "olvidando"—, Filón describe al contrario el *logos* como una fuente de vida y de misterio, esperanza del conocimiento de Dios. Ciertamente, el *logos* separa al creador de su obra, pero sigue siendo sin embargo lugar de trasmisión y de traducción polisémica. En efecto, existe un *logos* increado, el *noûs*, al que se reencuentra especialmente en los escritos herméticos. Asimismo, se invoca un *logos* manifiesto y creado que asegura la unidad del mundo inteligible. Existe en fin un *logos* inmanente que actúa en las criaturas dotadas de

inteligencia. Vemos hasta qué punto esta teoría del *logos* influirá a los primeros cristianos en su teología del Verbo; hasta qué punto, en fin, será determinante en las especulaciones de los teósofos del siglo XVIII, como Louis-Claude de Saint-Martin, quien escribe en el *Ministerio del Hombre-Espíritu* (1802): "Sí (exclama el hombre de deseo), es necesario que yo trabaje sin cesar en devolver mi palabra al Dios de mi yo y de mi círculo, como tú eres Dios del círculo ilimitado; entonces, tornado espíritu como tú eres espíritu, dejaré de ser un extranjero para ti; nos reconoceremos mutuamente como espíritus, y no temerás más acercarte a mí, abrirte camino a mí y comerciar conmigo".

La sabiduría y la angelología de Filón son también medios que permiten al alma alcanzar el seno divino. Contrariamente al cristianismo, el *logos* no es una hipóstasis (+) divina y ningún Dios viene a asistir al hombre, a rescatarlo. Las ideas de Filón no descansan sobre arquetipos, harán de los ángeles seres personales alrededor del *logos*-Atlas que sostiene la creación. A menudo se ha relacionado la angelología filoniana con la teoría pitagórica de los números. Estos seres, los ángeles, son además a menudo designados con el nombre de *logoï* (plural de *logos*) como emanaciones activas, mediadores ígneos o aéreos que ordenan y ejecutan la Palabra divina. En el *De confusione*, Filón distingue dos categorías de ángeles: los que son las "potencias" gracias a las cuales el cosmos fue construido; y aquellos llamados "vivientes ángeles", que llenan el aire y pueden unirse eventualmente a los cuerpos. En lo que concierne a estos últimos, se reconoce fácilmente la influencia del mito platónico de Fedra, y pensamos también en la distinción de los Apocalipsis entre malos ángeles, grandes ángeles y almas de gigante. Si sirven y administran el reino de Dios, los ángeles son también guardianes del hombre que contribuyeron a fabricar, y a quien acompañan en su ascensión divina. Sobre todo, trasmiten las visiones y acogen las plegarias. Esta idea de la trasmisión de visiones es muy esotérica. Magos, visionarios y teúrgos, en la elaboración de ciertas cosmogonías y escatologías, la retomarán a partir de la conciencia de la existencia de analogías que gobiernan al mundo. Desde los herméticos hasta Swendenborg o Martínez de Pasqually, el ángel desempeña un rol esencial en la doctrina de la reintegración.

Filón procede también a la elaboración de una antropología mística, inspirándose tanto en la tradición del *Talmud* y del *Midrash* como en la filosofía platónica y en fuentes mitológicas. Su preocupación pedagógica —comunicar las tendencias griega y judía— no le impide alcanzar una mística que ostenta modos de pensamiento esotéricos, a los que ya revelaba en su atracción por Terapeutas y Esenios. Su interés por las potencias celestes, pero también su reflexión sobre la humanidad caída y exiliada (*De cherubim*), la sabiduría de Dios, que expresa el *logos*, y varios otros temas y alegorías, lo hacen heredero, precursor e innovador. Por la vía de la Biblia de los Setenta, Filón traduce un universalismo sobre el cual el esoterismo se apoyará, en su constante preocupación de transdisciplina y sus lecturas en espejo de la Tradición.

Neopitagorismo y neopitagóricos

Como hemos visto, a través de la obra de Filón para quien la simbólica pitagórica es una referencia frecuente, comprendida en la exégesis bíblica —así, por ejemplo, su interpretación del séptimo día de la Creación, filtrada por la teoría del hebdómada pitagórico—, la enseñanza del maestro de Samos se mantiene en el mundo helénico y romano, pese a la plétora de filosofías paganas, las múltiples corrientes religiosas y la dispersión de cultos iniciáticos y de comunidades a ellos vinculadas, a veces en un clima de guerra y de intolerancia. Así, hay que esperar el edicto de Milán, en el 313, para saborear una tregua precaria, a la hora en que otros flagelos aparecen.

La vida y la enseñanza de Pitágoras y la existencia de una comunidad iniciática de discípulos sólo nos son conocidas, como lo hemos demostrado precedentemente, a través de biografías y doxografías tardías. Durante los últimos decenios de la república romana, y los cuatro primeros siglos de nuestra era, una sustancial documentación nos es provista por neoplatónicos como Alejandro Polyhistor, que es una de las fuentes de Diógenes Laercio, y los pitagóricos como Apolonio de Tiana, Moderatus de Gades o Nicómaco de Gérasa, en los que han de inspirarse Porfirio y Jámblico. Junto a estos nombres, ya mencionados en su mayoría, habría que citar también la fuente de las *Historias increíbles de más allá de Thule*, de Antonio Diógenes, o aun Diodoro de Sicilia.

Estos autores han acreditado la leyenda de Pitágoras, sin preocuparse demasiado de la veracidad de los hechos y sin espíritu crítico. No vacilando en apoyarse en una filosofía posterior a la pitagórica, como el pensamiento platónico y estoico, sacrifican sus dichos, sobre todo al gusto por lo maravilloso. En cuanto a los textos, sólo nos queda la compilación de los *Versos dorados* (siglos III o IV) y algunos apócrifos. ¡Qué importa! La leyenda debía primar. Como lo ha mostrado A. Delatte en su *Ensayo sobre la política pitagórica* (1922), los neopitagóricos lograron dar un "origen esotérico" a la muerte de Pitagóras. Estaríamos tentados de añadir que esa dimensión también está presente en su nacimiento: Aristóteles, en su libro *Sobre los pitagóricos* (siglo IV a.C.), y más tarde sus discípulos Dicearca, Clearca, Hierónimo y Aristóxenes, ¿no afirmaban acaso que Pitágoras es hijo de Apolo o de Hermes, que volvió de los infiernos y tiene un muslo de oro?

El pitagorismo marcó profundamente al neoplatonismo en ciertos aspectos, entre los cuales están la aritmología y la metafísica de los números, la creencia en la vida del alma después de la muerte, y el recurso a mediaciones y a la doctrina de la analogía. Plutarco (hacia el 46 y 120) se acordará de eso, así como también los Esenios o Filón. Conviene también agregar que el esoterismo de la enseñanza, así como también la hermandad, se acompañaba de un vasto comentario sobre los mitos egipcios, sobre todo los que ponen en escena a Osiris. Mitos que los neoplatónicos retomarán por su cuenta.

Los neopitagóricos coinciden acerca de una religión astral, de la que desprenden una teología, una mántica (+) y hasta una mística originales, que penetran muy temprano en el mundo latino.

En el siglo I a.C., Publius Nigidus Figulus compone así un *De diis*, cuando el pitagorismo existe desde hace ya tres siglos. Se trata de una obra de reflexión sobre la mitología en la cual, según Cicerón (106-43 a.C.), el autor encara restaurar la doctrina de Pitágoras. Las cualidades de adivino, el aura y las actividades "secretas" de Figulo le permiten constituir una logia cuyo principio básico reposa en la fraternidad: *frater... quasi fere alter*, comenta Aulo Gelio en sus *Noches Aticas*, en el siglo II. Otras hermandades verán luego el día, como la logia de los Sextii. Plutarco, en dos de sus diálogos, pone en escena a un tal Lucius, cuyo pitagorismo es evidente. El descubrimiento en 1917 de la basílica de la Puerta Mayor revelará tardíamente lo que bien parece haber sido un lugar de culto de observancia pitagórico. Las decoraciones interiores muestran escenas que ilustran la liturgia del movimiento.

Por otro lado, Varron (116-27 a.C.), el polígrafo latino, hace una interesante síntesis del pitagorismo y de otras corrientes de la época. Se expresa como pitagórico cuando evoca, por ejemplo, la tradición de la analogía, entendida en términos de *proportio*. Varron será leído por los padres de la Iglesia y por toda la Edad Media cristiana. Es en efecto por la intermediación de estos autores que el pitagorismo y el platonismo serán vehiculizados, pese a la influencia de otras doctrinas, como en Filón, pese al primer acuerdo durante varios siglos con la filosofía aristotélica, y esto hasta cuando el Renacimiento italiano restaura la obra de Platón y el hermetismo.

El pitagorismo desempeña, por este hecho, un rol importante en los comienzos del esoterismo y la maduración de numerosos de sus temas o conceptos. Las nociones de proporción —opuestas al materialismo jónico— de *armonía*, de *katharsis* (purificación), describen una dinámica del hombre en sus relaciones con la naturaleza y con lo divino, dinámica que privilegia las meditaciones y las correspondencias, ideas mayores del modo de pensamiento esotérico. La "armonía de las esferas" consumaba así la unión reencontrada de la ciencia y de los valores religiosos, de la filosofía y de la contemplación.

Orientaciones del neoplatonismo

El neoplatonismo será también determinante en la constitución de las grandes líneas del esoterismo occidental. Los siglos II y III ven así desarrollarse una corriente filosófica. Desde Noumenius a Plotino (hacia 204-270) y su biógrafo Porfirio (273-305), Jámblico (fines del siglo III-330), luego Proclus de Bizancio (412-485) y Damascius (470-494), el platonismo conoce una edad de oro que se prolonga hasta el siglo VI. Después, y

hasta el Renacimiento, el pensamiento de Platón sufrirá un cierto oscurecimiento.

El esoterismo tomará las vías trazadas por esa renovación helénica, contemporánea del hermetismo y del primer cristianismo. Jean Trouillard, en su artículo "El Neoplatonismo", de la *Historia de la filosofía* (1969), escribe: "Recapitulemos los caracteres del medio en el que el neoplatonismo vivirá su gran período, de Plotino a Damascius, entre el siglo II y el siglo VI: recuperación de las grandes doctrinas helénicas a la luz del platonismo, curiosidad intensa por las sabidurías y religiones orientales, búsqueda de la salud tanto como de la verdad, tendencia a un proceso integral, una trascendencia intransigente aliada a una inmanencia mística". No se trata pues de un pensamiento que se preocupa únicamente del estudio de lo sensible y del mundo tal como se manifiesta —como una simple etapa necesaria para el conocimiento de lo inteligible—, y de la búsqueda de intermediarios y mediaciones entre los dioses y el hombre. En suma, el neoplatonismo no se sitúa en el área de las preocupaciones que fundan el esoterismo y, especialmente en la misma época, el hermetismo. No obstante, el hermetismo encontrará en sus especulaciones puntos de fijación, susceptibles de orientarlo en algunas de las direcciones que se convertirán en las suyas, y sobre todo en un método.

Noumenius, en el siglo II y en Apamea, intenta así hallar en la obra de Platón los índices de una ancestral sabiduría oriental, especialmente la de Moisés. Distingue al dios superior y soberano de quien proceden las almas, del demiurgo que, por su parte, ha realizado la obra del cosmos, ha ordenado el mundo —la idea será explotada por ciertos gnósticos—. Asimismo, dos almas opuestas se expresan en el hombre. Una, engendrada en el transcurso de la Caída, carece pues de razón. La otra es susceptible de comunicar con la divinidad por el conocimiento que de ella recibe. Platón es, según Noumenius, un "Moisés que habla griego" (Clemente de Alejandría evocará por su parte un "filósofo judaizante").

Este dualismo será refutado por Plotino que, luego de Filón, denuncia el peligro de tales sincretismos. Por el contrario, el mismo Plotino desempeñará un rol más importante en la constitución del esoterismo, como alumno, con Longinus, de Ammonius (llamado Ammonius Sacas porque fue mozo de cuerda), fundador de la escuela platónica de Alejandría.

Plotino tiene veintiocho años en el 232, cuando abandona Lycopolis, la ciudad del Egipto Medio donde ha nacido. Según la noticia de Suidas y la biografía de Porfirio, nace hacia el 204-205. Se ignora lo que hizo antes de encontrar un maestro en la persona de Ammonius. Deseando conocer la sabiduría persa e india, acompaña al emperador Gordiano en su expedición contra el rey Sapor. Después del fracaso de esta campaña se refugia en Antioquía; después se instala en Roma, donde abre su escuela. Tiene émulos: Amelios, Porfirio, el médico Eustochio, el gramático Longino, etc. El emperador Galliano lo respeta. Lleva una vida ascética, enteramente consagrada a la educación, y muere en el 270. Su enseñanza oral será, en adelante, completada por sus discípulos. Porfirio, por su parte, la organiza-

rá bajo la forma de cincuenta y cuatro tratados agrupados en seis novenas, o "enéadas".

Esta edición habría visto la luz en el 301, luego se habría perdido durante la Edad Media, antes de que Marcilio Ficino la exhumara en 1492.

El interés de Cosme de Médicis y de Ficino constituye ya una garantía en cuanto al valor "esotérico" de la obra. Esta, organizada por Porfirio según los principios pitagóricos de la aritmología, contiene las enéadas siguientes: la primera es dedicada al individuo, la segunda y la tercera conciernen al mundo sensible, la cuarta escruta los misterios del alma, la quinta se consagra a la inteligencia y la sexta evoca el Ser en Uno. El rol iniciático de la filosofía es esencial para formar las almas de acuerdo con la naturaleza y con Dios.

Plotino no sucumbe a un dualismo ontológico. El alma y el cuerpo son dos expresiones diferentes de una misma sustancia, y el cuerpo es simplemente la expresión materializada del alma que contiene lo inteligible. Este es una causa soberana presente en todas sus manifestaciones. Así, el ser individual contiene en sí lo universal que, a su vez, se expresa en una sucesión jerárquica de pensamientos. El conocimiento de la filosofía permite así subir los escalones de esta jerarquía, purificarse y elevarse en lo inteligible, liberarse. La mística de Plotino consiste en pensar que el Uno no es más, como en Platón, la cúspide de una jerarquía, representando un límite y una medida, sino que es la ausencia de límites, infinito cuya experiencia progresiva se hace gracias a una serie de "éxtasis". La filosofía, de algún modo, conceptualiza y mediatiza este pensamiento místico apoyándose en teorías platónicas, las del *Parménides*, *El Banquete* o *Fedra*. Si el hombre quiere conocer la sustancia universal dispensada por el *noûs* —lo que Plotino llama la *hipóstasis* autógena, fuente de todas las sustancias manifiestas, comprendida la suya—, debe acechar las huellas ordenadas, jerarquizadas y accesibles de esta sustancia, en los mundos inteligible y sensible, por el pensamiento y el alma. Siempre siendo solidario en el Universo, siempre estando integrado en una dinámica de ida-vuelta y de reflexiones, así como también en un vasto sistema de almas diseminadas, a la vez unidas y distintas. Es entonces posible estimular la vasta red de atracciones y simpatías que liga las diferentes partes de la creación. Plotino también evoca la adivinación astrológica y las prácticas mágicas. Ellas participan de ese olvido consciente y deliberado del cuerpo, como de ese despertar a las visiones interiores que reflejan el centro hipostático: el Bien del cual derivan el *noûs* y el alma. La plegaria o el culto son actos mágicos que, como toda experiencia mágica, no deben nada al influjo divino. Simultáneamente, si existen en la naturaleza influencias mágicas nefastas frenando el encuentro con el Bien, el único medio de evitarlas es despojarse, purificarse.

Plotino designa esta etapa como un descenso previo, una vía apofática (negativa), que permite liberarse de las pasiones y los deseos que encierran al hombre en una región inferior, animal y material: la de su cuerpo. Tal es el designio de la filosofía. El culto ya es mágico, de suerte que Plotino denuncia la magia tal como la concebirían ciertos gnósticos: "La vida

de razón es independiente de la magia" (*Enéadas*, IV, 4, 44). Asimismo, si las estrellas poseen una significación escondida, si "muestran el porvenir de cada uno", no son sin embargo "la causa de todas las cosas". Sólo que, como son superiores al hombre y están más cercanas al alma del mundo, están dotadas de una inteligencia superior. Ellas no se encuentran nunca con el Mal, porque el mundo no es obra de un mal demiurgo (*Enéadas*, II, 10), lo que conduce a Plotino a atacar la astrología caldea. En suma, sus concepciones, mientras reciben el asentimiento de muchos cristianos de la Edad Media —su astrología recorta, de hecho, más de una idea enunciada por Claudio Ptolomeo en el 140, en sus *Tétrabiblos*—, se orientan más, en este aspecto, hacia "invocaciones" más que hacia "evocaciones", es decir hacia un esoterismo. Lynn Thorndike, en su libro *A History of Magic and the Experimental Science* (1984), ha analizado notablemente, entre otros, el punto de vista neoplatónico en la materia.

Por su parte, Porfirio y Jámblico retomarán la enseñanza de su maestro, con ciertas interpretaciones personales, insistiendo sobre la función catártica (purificadora) de la teúrgia. Elaboran una cosmogonía que reposa sobre una visión teosófica de la creación y se dirige hacia la perspectiva de una salud del alma y de una regeneración. Examinan y clasifican los fenómenos y sus causas, los demonios; de este modo Porfirio ubica las divinidades paganas en el rango de los malos demonios. No rechazan los ritos demonológicos y recurren a prácticas a menudo prestadas —a favor del sincretismo ambiente que denunciaba Filón— de cultos y liturgias extranjeros. Distinguen asimismo la magia divina, fundada sobre ciertas leyes naturales y concepciones filosóficas o místicas, de aquella que procede de demonios inferiores, donde ven solamente engaños e ilusiones peligrosas. La distinción está claramente admitida por Eusebio de Mindo en el siglo IV, como lo indica en esa época la *Vida de sofistas y de filósofos*, de Eunapio.

Jámblico transforma el neoplatonismo adaptando la mística pagana a la tradición oriental, permaneciendo en el orbe de Platón. Su teoría de las almas está inspirada por los estoicos, y ve en dicha teoría la expresión distinta de la esencia superior de la cual deriva. A la tríada de Plotino, sustituye un sistema jerárquico más complejo, que se tiñe fuertemente de aritmología pitagórica y proviene de una fuente sagrada, la revelación, acordada por los dioses: Hermes revela así las ciencias. En fin, Jámblico privilegia una jerarquía de los inteligibles, que se articula a la vez sobre la noción de unidad y sobre la de diversidad. El alma puede recorrer estas jerarquías sucesivas, constituidas por dioses, arcángeles, ángeles, demonios, arcontes. La naturaleza está llena de dioses, cuando en Plotino estaba llena de almas. Ella participa así, gracias a esa presencia viviente en los elementos que la componen, de la sustancia divina. No pudiendo conocer a los dioses, el hombre debe dejar en él un lugar al alma que ha recibido por gracia divina. Los ritos y la teúrgia permiten a los puros ir hacia la pureza, como lo proclamaban los misterios egipcios y griegos. Si todo viene de los dioses, todo podrá retornar a ellos. La teúrgia aparece así como el

viático ofrecido por los dioses al alma humana, con el fin de que ésta se una a ellos.

En este contexto, la obra de Proclus constituye un paso adelante. Conocerá además un gran brillo, a la vez en Occidente y en Oriente. Proclus nació en Constantinopla en el 412; hijo de una familia acomodada, se benefició con una privilegiada educación. Es sucesivamente alumno de Olimpiodoro en Alejandría, y de Plutarco y Syrianus en Atenas. Redacta entonces comentarios sobre las obras de Platón (*Parménides, Timeo, Alcibíades, Cratilo, La República*), de Euclides y de Ptolomeo; compone manuales históricos, tratados de física y de astronomía, así como también himnos y poemas religiosos y filosóficos. Proclus reclama su filiación de Plotino, cuya enseñanza vincula con una teogonía metafísica. Su biógrafo, Marinus, lo sucede. Proclus muere en el 485, dejando tras sí una obra abundante y variada que San Agustín conocerá gracias a la traducción latina del filósofo cristiano Marius Victorinus. Proclus ha escrito sobre los *Cantos órficos* y los *Oráculos caldeos*, pero sus textos se han perdido.

Según Antoine Faivre, en su *Acceso al esoterismo occidental* (1986), "Proclus aparece verdaderamente como uno de los primeros representantes del esoterismo occidental, en el sentido de que ante todo se muestra poco preocupado en transfigurar lo sensible y purificar el alma. Su influencia pasará por Siria, para dejar su marca en el *Liber de Causis* (¿hacia el 825?) por intermedio del cual este pensamiento retornará a Occidente. Mediante Psello, y más tarde Gémiste Pléthon, se ejercerá sobre Pico de la Mirandola en el alba del Renacimiento, y partiendo de allí sobre el esoterismo moderno". Proclus se asocia con el pensamiento de Jámblico y defiende el ideal helenístico frente al ascenso del cristianismo, siempre dedicando un interés curioso a lo que viene de Oriente o de Asia. Los escenarios míticos le sirven de soporte para enunciar teorías sobre la teogonía y la cosmogonía. Así surge en germen un real pensamiento teosófico, libre de todo dualismo fijo y estático, en provecho de una dinámica de polos opuestos. El caos original es de esencia divina y, con la luz, constituye una de las manifestaciones del Bien. Proclus rehabilita el mito, vilipendiado por Platón. Sustituye la función pedagógica por un dato místico, y lo interpreta según un sistema de lectura analógica que todo el esoterismo occidental utilizará. También, en su exégesis del *Mito de Er*, establece las correspondencias entre el destino material del alma y su existencia antes o después de la muerte. Si el alma es el sujeto del mito, es porque porta en ella la diversidad que la predetermina, en su descenso tanto cuanto en su ascensión. De hecho, aparece como un myste (+), como un filósofo que inicia en la psicogonía, es decir en el nacimiento de las almas. El rechazo del dualismo ontológico es también un elemento que alimentará al esoterismo. La alteridad, diversificadora y multiplicadora en potencia, engendra una "desemejanza demiúrgica" que, asociada con la "semejanza demiúrgica", reconstituye al alma y al cosmos.

En el origen, pues, estaban lo semejante y lo desemejante, afirma Proclus. El Uno fundamental está formado por las dos vertientes complemen-

tarias actuando en un sistema de "dualitud" o, en otros términos, de lo que Antoine Faivre llama, después de Stéphane Lupasco, el "contradictorial" (a la dualitud se opone el dualismo, y a lo "contradictorial" lo "contradiccional"); se trata de preferir así un pensamiento creador, en movimiento, viviente y salvador, a un pensamiento muerto al nacer, fijo, pasivo y mortífero. Proclus se inspira en Heráclito y anuncia la teosofía germánica de Boehme y de sus sucesores. En suma, al binario el filósofo sustituye un conjunto de cuaternarios fecundos que la génesis de los mitos tiende a ilustrar. Asimismo, la naturaleza y la materia no son rechazadas, como lo fueron con Plotino y como lo serán en el cristianismo dogmático. Emanan del Uno: "la materia es buena por una parte, aunque sea infinita, muy oscura e informe" (*In Timaeum*, I, 385). Para justificar la teúrgia, en el sentido noble del término y en una perspectiva teológica, Proclus admite que lo divino penetra todo lo que se manifiesta en el cosmos. Sigue a Jámblico y, por eso mismo, a la enseñanza hermética. Acepta la idea de una "forma no empírica de la corporeidad", como Jean Trouillard, forma a la que llama "el vehículo" (*Okléma*). Se trata menos de purificar el alma de lo sensible que de transfigurar lo sensible, de apresar la luz que lo compone. Esta idea de una corporeidad espiritual anticipa, en cierta medida, la noción cristiana de Boehme cuando él situa al "Espíritu Santo", que es a la vez Dios y la naturaleza toda entera, "en la cualidad buena en toda cosa", y sobre la cual reina; se podría casi percibir ese "vehículo" como el rayo invisible y sin embargo activo que vincula la naturaleza, *speculum animae* (espejo del alma), con el alma misma cuando ella tiende a parecerse al Bien. Desde este instante, una filosofía de la naturaleza es posible, y con ella un pensamiento de tipo analógico y dinámico, esotérico. En su tratado *Sobre el arte hierático*, Proclus explicitará los datos precisos que corroboran una cierta práctica mágica; teoría de las simpatías especialmente, y "cadenas místicas" entre los reinos de la naturaleza, correspondencias entre lo inteligible y lo sensible. Por su parte, Damascius retornará a Plotino y abandonará a Proclus para entregarse a la contemplación mística y refutar la teúrgia.

En fin, es evidentemente necesario citar la obra de referencia del neoplatonismo, y del helenismo en general, los *Oráculos caldeos*, cuyo esplendor se extenderá hasta el crepúsculo neoplatónico, así como también diversas obras, entre ellas *La vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (hacia el 220), que pone en escena al famoso pitagórico iniciándose en la teúrgia oriental. Pero, evidentemente, la corriente platónica tardía debe relacionarse con el hermetismo alejandrino, así como también al movimiento gnóstico.

3 - Hermetismo y gnosticismo

Revelaciones y metamorfosis de Hermes

La genealogía del personaje de Hermes fue muy precisamente retrazada por Antoine Faivre, en un texto aparecido bajo el título de "De Hermes-Mercurio a Hermes-Trimegisto: en la confluencia del mito y lo mítico", en *Cahiers de l'hermétisme* (un número consagrado a la *Presencia de Hermes Trimegisto*, 1988). Este trabajo prolonga ventajosamente otros trabajos ya antiguos del padre André-Jean Festugière, que fue durante mucho tiempo la autoridad francesa en la materia.

Gracias a un proceso de evhemerismo (+) al revés, Hermes abandona el mundo de los dioses para descender al de los hombres y comunicarles su alta ciencia. Los griegos llaman a Hermes con el nombre de una divinidad local, Thot, venerado en Khmonou en el Egipto Medio, ciudad donde se hará el santuario de Hermópolis. Desde el siglo III a.C., la asimilación de Thot a Hermes es confirmada, como lo testimonia el decreto de los sacerdotes de Roseta, en el año 196 a.C. Detrás de este Hermes se puede identificar a Thot —también llamado Hermes el Grande—, la divinidad que ayuda a Horus, dios del sol naciente que lucha contra las tinieblas e hijo de Osiris, a reconquistar su reino contra Seth.

Antoine Faivre anota: "La homonimia no tiene nada de fortuito. Thot es en efecto ese dios mago que aparece junto a Isis cuando ella quiere devolver la vida a los miembros de Osiris; es el secretario, el "hipomnematógrafo" de los dioses. Dos funciones, la de agrupador y la de mantenedor, que el Trimegisto conservará, en los escritos donde la posteridad verá siempre, hasta hoy, un eclecticismo inseparable de la noción occidental del esoterismo y garantizada por una tradición".

Otras dos circunstancias deben ser informadas. La primera data siempre de principios del siglo II a.C., cuando el judío Artapan confunde al Thot-Hermes con Moisés. Esta confusión se vuelve a encontrar en ciertos comentarios de la alta Edad Media, y también en Cosme de Jerusalén en el siglo VIII. Se atribuyen entonces al dios varias invenciones —armas, bombas de agua, navegación, grúas, escritura, astronomía, la euritmia, la música, la filosofía, etc.—, lo cual poco a poco viene a completar la imagen mítica de Hermes-Trimegisto, distinguiéndola progresivamente, sin duda en los alrededores del siglo II a.C., de Hermes-Mercurio. La segunda circunstancia reside en el hecho de que existe, en el siglo III a.C. y en Grecia, una literatura esotérica relacionada esencialmente con la astrología, como lo hemos dicho, y una parte de esta literatura será atribuida a Hermes. Esta atribución realza su prestigio.

En el siglo I de nuestra era, obras correspondientes a la astrología, a la alquimia o a la filosofía, así como también a la teosofía, pudieron circular bajo el nombre de Hermes. Pasan, en efecto, como "reveladas" por Hermes, quien, bajo la cobertura humana de Hermes-Trimegisto, se impondrá

definitivamente en los textos redactados en el delta del Nilo en los siglos II y III, textos reagrupados con el nombre de *Hermetica*. Estos están constituidos esencialmente por el *Corpus hermeticum*, el *Asclepius* y fragmentos de Stobeo. Los destinatarios del *Corpus* son diferentes según los tratados que contiene; a veces la enseñanza se dirige a Tat, hijo y discípulo de Hermes, a veces a otro discípulo llamado Asclepius, a veces aun es el dios *Noûs* (espíritu supremo) que se dirige a Hermes —aunque el patronímico de Hermes no siempre aparece—. Hermes tiene, pues, el rol de iniciador, y los autores de estos textos muestran un cuidado particular al conferir a su enseñanza una fuente antigua, así como también al situarla en el espacio sagrado de una hierogamia. Simultáneamente, los testimonios y glosas que conciernen a la genealogía de Hermes-Triplex se complican y varían según los autores: Cicerón, Plutarco, San Agustín, etcétera.

Hijo de Agatodemón, llamado en el siglo II de nuestra era el Trimegisto —el mismo Agatodemón es hijo de Thot—, quinto Mercurio según Cicerón (*De natura deorum*), mata a Argos y huye a Egipto, donde enseña la ley y la escritura.

Hijo de Júpiter según Lactancio, biznieto de Moisés para San Agustín, etc., los orígenes diversos de Hermes son otros tantos reflejos del mito que no cesarán de multiplicarse, de precisarse y de enriquecerse con el tiempo y a través de las interpretaciones de que será objeto, en los diferentes dominios recubiertos por el esoterismo hermético.

El padre André-Jean Festugière ha consagrado numerosos volúmenes al estudio del hermetismo y su prestigiosa posteridad, entre los cuales se cuenta uno indispensable: *Revelación de Hermes Trimegisto*, en cuatro volúmenes, publicado de 1944 a 1954. El ha intentado discernir esa corriente importante trasmitida por la palabra de Hermes, y ese conocimiento que reclaman los magos renacentistas, los adeptos a la alquimia o al ocultismo, así como también diferentes órdenes iniciáticas de Occidente, a partir del siglo XII.

Por otra parte, hay que señalar rápidamente un problema de terminología. Frances Yates, en 1964, sugería que se distinguieran las palabras inglesas *hermetism* y *hermeticism*, distinción perpetuada por Antoine Faivre, en francés, a través de los vocablos *hermetisme* (hermetismo): "cuerpo de doctrina y exégesis de los *Hermetica*"; y *hermesisme* (hermesismo): "conjunto más vasto de doctrinas, de creencias y de prácticas no dependientes necesariamente de la tradición hermética alejandrina, sino incluyendo la Cábala cristiana y, de una manera general, la mayor parte de las formas que reviste el esoterismo moderno". Por su parte, Françoise Bonardel, en su libro *El hermetismo* (1985), se inclina a la elección siguiente: "Jugando con las tres posibilidades ofrecidas por el francés, hemos optado por llamar *hermética* al pensamiento de los *Hermetica*, *hermetismo* al conjunto de la tradición esotérica patrocinada por Hermes, y *hermesiano* a aquello que, inspirado por su verbo, incita a emprender un acto hermenéutico de "comprensión gnóstica".

A.-J. Festugière distingue dos tipos de hermetismo: el hermetismo po-

pular y el hermetismo sabio. El primero recoge los textos que tratan de astrología (del siglo III a.C. al siglo I de nuestra era), de alquimia, desde los escritos de Bolos de Mendes (ya evocado, hacia el 200 a.C.) hasta Zózimo (siglo III de nuestra era), de magia, como los papiros de recetas mágicas redactados antes de C. y los textos que reflejan una gnosis emparentada con el hermetismo sabio y escritos en los primeros siglos de la era vulgar, y en intextos de ciencias ocultas, "ciencia de propiedades ocultas, de virtudes escondidas, que establecen entre los seres de los tres reinos en el mundo (animales, vegetales, minerales) relaciones de antipatía y de simpatía", agrega Festugière en su libro *Hermetismo y mística pagana* (1967).

Una obra representa esta última categoría, la *Kyranides*, o *Koiranides*, compuesta de algunos textos independientes, recogidos en el siglo IV de nuestra era por Hapocration de Alejandría, y cuyos fragmentos más antiguos se remontarían al siglo I d.C.

El hermetismo sabio, por su parte, comprende además de las glosas cristianas posteriores a la época que nos interesa aquí, tres conjuntos. El *Corpus hermeticum*, en griego, la traducción latina de un original griego perdido, *Discurso perfecto*, conocido bajo el nombre de *Asclepius*, y un poco menos una treintena de extractos dispersos en el *Anthologium* de Stobeo (hacia el 500), así como también los *logoï* de Isis a Horus o la *Korê kosmou* ("Pupila del mundo" o también "Virgen del mundo").

El hermetismo aparece entonces interesante desde un doble punto de vista. Primero por el hecho de su esoterismo, pero también porque abre un díptico, cuya segunda hoja se emparienta con un pensamiento y con una filosofía en el sentido amplio, y cuya primera hoja —llamada "popular"—, remite a las "invocaciones" y a prácticas concretas, explícitamente ligadas al ocultismo.

El *Corpus hermeticum* está constituido de diecisiete tratados y es el texto más importante. Estos tratados fueron reunidos tardíamente. Hasta Stobeo (hacia el 500), son citados bajo un título particular: *Poïmandres* o *Cratera* especialmente, o a través de números de orden distribuidos según el destinatario a quien se dirige el discurso (*logos*): Tat, Asclepius o Hermes. La primera huella del *Corpus* fue consignada por Psellos en el siglo XI, de donde podemos deducir que la agrupación de tratados se efectuó entre los siglos VI y XI, y que Psellos fue probablemente el artesano.

¿Qué enseñanza encierra esta obra? Cada tratado es autónomo, en su forma, en su género literario y desde el punto de vista filosófico que desarrolla. La densidad de estos escritos refleja la de los atributos del dios mismo. Queda también muy claro que no erigen ningún sistema de tipo dogmático, llegando hasta poner bajo la luz ciertas contradicciones. Como lo indica Festugière, encontramos allí, primero, la "descripción de una experiencia, o un tratado de enseñanza de un tipo particular, que compararíamos mejor con el *logos* plotiniano, con la reserva, a pesar de todo, de que en Plotino la función del razonamiento es mucho más rigurosa, y que la continuación de los *logoï* plotinianos es mucho más adecuada para discernir una doctrina sistemática que la que brindan los *logoï* herméticos".

En el origen de casi todos los tratados, se comienza por debatir una cuestión de escuela. Luego, el discurso se orienta hacia un tema teosófico. Relato, diálogo o monólogo sirven así a lo que el mismo Festugière denomina una "escuela de piedad" que, apartándose de la escolástica, tiende hacia la homilía y la reflexión espiritual.

Dos doctrinas se enfrentan, sin embargo, según los diferentes textos. Una entra plenamente en la esfera del esoterismo tal como se desarrollará en los siglos siguientes, y la otra puede aproximarse a ciertas corrientes gnósticas. La primera afirma, en efecto, que el mundo —la naturaleza— es bello y bueno puesto que está penetrado por la divinidad. Al comulgar con la naturaleza creada, el hombre puede entonces entrar en comunicación con Dios. La segunda adelanta lo contrario: el mundo es malo, porque no ha sido creado por Dios, quien está separado de la materia y no puede ser aprehendido sino a través de su trascendencia mística. Si el hombre quiere alcanzar la divinidad, debe esforzarse por olvidar el mundo, por rechazar en sí mismo la materialidad. Esta antinomia en el interior del *Corpus* condujo a la mayoría de los exegetas a abandonar la tesis de un "misterio hermético" que habría practicado una "secta", en cuyo caso poseeríamos la liturgia.

Los diversos tratados del *Corpus hermeticum* se vinculan con una enseñanza cuya tradición ya es antigua, ligada a los oráculos divinos por una parte, y a la filosofía helenística por otra.

Platón, y antes que él los presocráticos, habían reflexionado sobre las cuestiones teológicas. Habían interrogado la esencia de la divinidad y habían identificado racionalmente a Dios con la causa primera, causa que muchos conciben e ilustran a través de un referente material: agua de Thales, fuego-logos de Heráclito, aire de Anaximenes, etc. Sólo Anaxágoras reconoce esta causa en el intelecto supremo, el *Noûs*, sobre el cual diserta el *Poïmandres*. Durante un sueño, el *Noûs* se le aparece a Hermes, y asistimos al relato de la creación a partir de esta emanación divina, y luego a la ascensión de las almas. A partir de esta visión, Hermes enseñará a sus discípulos su teoría sobre la salvación, la revelará. Con Platón, esta teología procede de una ciencia que, en sí misma, depende de otros conocimientos como la astronomía, la física o la matemática. De hecho, la existencia de Dios tiene que ver primero con la razón, y por tanto de la ciencia, pero ésta debe luego abrirse a la piedad. Así, en el *Timeo (27 b/27 c):* "Todos los hombres que tienen una pizca de sabiduría nunca dejan al principio de cualquier empresa, pequeña o grande, de implorar a una divinidad. Para nosotros, que discurriremos acerca del universo (...) deberemos, a menos de haber perdido enteramente el sentido, llamar en nuestra ayuda a los dioses y las diosas, y rogarles que todos nuestros propósitos sean ante todo de su agrado y por lo tanto, en lo que nos concierne, lógicamente deducidos." Será lo mismo para Aristóteles, para los estoicos y aun para Justino, que en el siglo II de nuestra era recurre a su autoridad.

En recurso a la fe, a la revelación para conocer a Dios, marcará al her-

metismo y romperá con la teología racional y optimista de los antiguos, porque hasta la fatalidad es de fuente divina y se confunde, en la sabiduría de Dios, con la Providencia. Ciertos tratados del *Corpus* se dejarán llevar por la corriente y por el pesimismo que caracteriza a la época grecorromana. Si el mundo está habitado por el mal, obra de un dios inferior o malvado, se hace entonces necesario, sea relegar a Dios a su propio misterio, sea multiplicar los intermediarios entre él y el cosmos. La razón se torna impotente de percibir esta arquitectura y este misterio divinos. Es necesario que Dios se revele y se muestre, más allá de la naturaleza y de modo distinto que en la especulación racional. El hermetismo enunciará pues la necesidad de una "visión", que sólo engendrarán el culto y la plegaria. El tratado X del *Corpus* expresa poéticamente ese relevo de la razón por la fe, del conocimiento por la iluminación interior.

De esa gnosis mística se desprenden una doctrina de la salvación, una cosmología (+), una atropogonía (+), una escatología (+) y una soteriología (+), concepciones de las que el esoterismo se apropiará en el transcurso de los siglos.

Hermes asiste así a la génesis del mundo (*Tratado I*). Este último es el objeto de metamorfosis donde se suceden luz y sombra, humedad y fuego, hasta que surge de la luz celeste el Verbo santo. Bajo su acción, la naturaleza húmeda engendra el fuego y el aire, mientras se retuerce en un caos de agua y de tierra. Los cuatro elementos aparecen, entonces, animados por una quinta esencia: la luz. Se sabe la importancia de ésta en varios filósofos, entre ellos el teósofo alemán Jacob Boehme a principios del siglo XVI. El *Poïmandres* dice luego que el *Noûs* es esa luz y que, de tal modo, el Verbo surgido de ella es su hijo. No dejaremos aquí de pensar en lo que dice Filón de la doctrina de los Terapeutas y, sobre todo, de notar la diferencia entre el discurso de *Poïmandres* y el de Juan en su *Evangelio*, ciertamente escritos en la misma época. No hay ninguna expresión de encarnación del Verbo en el *Corpus*.

Un segundo tiempo concierne al mundo luminoso que se multiplica en fuerzas e instaura así el mundo de las ideas. Los elementos naturales son salidos de la voluntad divina que, después de abrigar al Verbo, lo ha imitado. Se verifica así sucesivamente la dualidad del dios supremo —el *noûs* y la voluntad divina, también llamada "deliberación" o *boulé*—, la necesidad de potencias intermediarias emanadas de la luz única y original, y en fin la acción conducida por el Verbo, el *logos*, hijo de Dios. Este recuerda el "aliento" que, en el *Génesis*, cubre el caos, pero también se puede pensar en el *pneuma* estoico.

El *Corpus* que tiende a mantener al primer Dios aparte de la materia, hace luego intervenir a un segundo hijo: el *noûs*-demiurgo, que fabrica los siete planetas. En su marcha, balizan el universo sensible. De inmediato el primer hijo, el Verbo, se une a su hermano en el fuego celeste, con el fin de reglar, sustancialmente, el recorrido de los astros. Este movimiento arrastra la aparición en el mundo inferior de los animales, a la vez machos y hembras pero "sin razón". Multiplicando las hipóstasis y los intermedia-

rios, el hermetismo se aleja de las cosmogonías que lo precedieron y que relacionaban la creación con el dios supremo. Se trata de aislar absolutamente de Dios todo lo que viene de la naturaleza "húmeda", malévola. Habiendo sido los planetas creados con fuego proveniente de dicha naturaleza, también ellos son malos, fatales.

En lo que corresponde al nacimiento del hombre, está sometido a la doctrina de la salvación de las almas. El alma humana, nacida de la luz, se ha hundido en la materia de la cual ahora le es necesario emanciparse. Interviene un tercer personaje, engendrado como el *noûs*-demiurgo, y antes que él el *logos*, por el *noûs*-padre (macho-y-hembra): el *anthrôpos* u "hombre celeste", del cual reproduce la imagen. Aquí la influencia del Génesis hebraico parece evidente. El *anthrôpos*, a su vez, imitará al *noûs*-demiurgo, después de haber sido admirado por los genios de los siete planetas, cuyos círculos quiebra sucesivamente hasta llegar al último, el de la Luna. Desde allí contempla la naturaleza, el mundo de abajo. Aureolado por la potencia de los genios, seduce a la naturaleza y se enamora de la sombra que él proyecta sobre ella, desde arriba, sombra a la cual se une antes de abrazar a la naturaleza para fecundarla. Nacen siete primeros hombres, machos-y-hembras como su padre y el *noûs* divino. Su cuerpo está hecho de la naturaleza, y su alma, así como su intelecto, proviene del *anthrôpos* que, siendo como su propio padre vida y luz, permite la aparición del alma —engendrada por la vida— y del intelecto —engendrado por la luz—. Se percibe inmediatamente la naturaleza de la salvación exigida: privilegiar el elemento espiritual, conocer en uno mismo —y amar— esa parte luminosa. Para hacerlo, el hombre debe poner en acción el intelecto viviendo santamente. Así el *noûs* divino lo protegerá y lo habilitará, como un ángel guardián. El *Crátera*, explicando la aparente paradoja según la cual sólo la razón habría sido dada a todos, y no el intelecto, acentúa la necesidad de una toma de conciencia y de un conocimiento deliberadamente querido de éste. El *Tratado XII* evoca el destino y la predeterminación que pueden conducir a la ignorancia y el error. Hermes replica a Tat, quien se inquieta ante esta presión exterior al hombre: que la fatalidad toque únicamente al cuerpo. Depende de cada uno comportarse piadosa y moralmente respecto del intelecto. Toda acción bienhechora del intelecto purifica así las faltas cometidas por el cuerpo, bajo el influjo del destino y de las pasiones. La escatología hermética enuncia que, a la muerte, el cuerpo se degrada, luego desaparece. El temperamento, a saber aquello producido por la mezcla de los cuatro elementos naturales, es ofrecido al demonio y todo retorna a su fuente. Luego, el alma inicia su ascensión y atraviesa, al revés, los círculos planetarios para llegar, en fin, a la naturaleza "ogdoádica", es decir a la pura luz, el éter. Entonces ella entra en Dios. Tal es la recompensa de las almas bienaventuradas. Muchas variantes y diferencias, en relación con el *Poïmandres*, aparecen en otros escritos. Estas doctrinas están en simbiosis con aquellas de diferentes gnosis de la época. El hermetismo sabio, en su rechazo de una línea doctrinal y su contenido dispar y variable, traduce el gusto por el eclecticismo, así como

también reivindica la filiación de una filosofía eterna. Privilegia la noción de voluntad y de compromiso espiritual, establece entre Dios y la creación, el hombre, pasarelas gracias a las cuales este último podrá regenerar el poder divino que está en él. Por otra parte, al encuentro de dualismos radicales, instaura relaciones homológicas y analógicas entre lo alto y lo bajo, relaciones que el intelecto puede aprehender y conocer. Son los mismos puntos que definen muchas de las orientaciones que elegirá el esoterismo occidental.

El hermetismo popular presenta un interés muy distinto. Al racionalismo griego y a la reflexión deductiva que lo acompaña, el hermetismo popular sustituirá, de nuevo, el estímulo de la "revelación", inaugurando así una nueva "ciencia". Más precisamente, pone los jalones y edifica las estructuras de una acción inédita, u olvidada, sobre la naturaleza. En otros términos, la analogía y la correspondencia reemplazan poco a poco la visión y el razonamiento puramente deductivos. De hecho nace un nuevo imaginario, una nueva poética del Universo donde cada fragmento del todo corresponde y entra en contacto con otras partes del mismo conjunto. Los tres reinos dejan así aparecer antipatías y simpatías: plantas, minerales, metales y animales entretejen con los astros lazos que permitirán la aprehensión de "cadenas" o "de series" susceptibles de comprender los secretos de la naturaleza. Esta comprensión, no obstante, exige una revelación previa. En efecto, entre el mundo sideral, investido por la voluntad divina y vestido con el manto de los atributos divinos, el hombre y la naturaleza, la razón por sí sola es impotente para expresar ciertas relaciones. Por el contrario, la plegaria, el hechizo y la práctica de la magia natural tienen un rol activo. Cornelio Agrippa y Paracelso lo sostendrán en el siglo XVI, y antes que ellos, astrólogos, alquimistas y teólogos de la Edad Media. Así el médico Thessalos de Tralles, en el siglo I de nuestra era, mientras verifica los fracasos de sus experiencias para encontrar la composición de una píldora helíaca, se aísla en el desierto y solicita el reconocimiento de los padres anacoretas. En el curso de una operación mágica, entra en comunicación con Asclepius, que le revela el secreto de las correspondencias entre las plantas, los planetas y los signos del zodíaco. Ciencias "ocultas" pues, en el doble sentido de la palabra; por una parte porque su objeto está "escondido" y, por otra parte, porque requieren operaciones mágicas —la plegaria y el culto entre ellas—, a fin de que tal objeto se devele. Los primeros alquimistas, de los que hemos hablado, entran en el marco de las ciencias del *hermesismo*.

Entre los textos herméticos de la misma época, y junto al *Corpus*, el *Asclepius*, los *Testimonia*, los *logoï* de Stobeo y los escritos dispersos del hermetismo popular, existen otros escritos que sólo verán la luz más tarde. Sabemos también que la única obra preservada durante la Edad Media es el *Asclepius*, y que el *Corpus* sólo será redescubierto en el siglo XV, aunque ciertos Padres de la Iglesia, como Lactancio y San Agustín, en el siglo IV y en el siglo V, aludan a él y lo comenten. Así reencontramos el gusto por lo *mirabile* (propiedad maravillosa de cada ser de la naturaleza) en

Atenas, con Apuleyo de Madaura (hacia el 125, 170), autor de *El asno de oro* y *De la magia*, también intitulada *Apología*.

Escrito en latín, *El asno de oro*, o *Las Metamorfosis*, se inspira en oráculos, en la tradición egipcia y en fórmulas mágicas en boga. El principio carece de ambigüedad: "... si de todos modos no desdeñas arrojar la mirada sobre un papiro egipcio revestido de escritura con la fineza de un cálamo: verás con admiración a seres humanos que abandonan su figura y condición para tomar otra forma (...)".

Hubo también un número bastante grande de tratados alquímicos traducidos del griego al árabe y del árabe al latín, que circularon durante la Edad Media y que datan de los seis primeros siglos de nuestra era. Entre las obras cuyo origen es incierto, pero que fueron muy posiblemente escritas durante este período (o aproximadamente) bajo el patrocinio de Hermes Trimegisto, hay que mencionar la *Tabula smaragdina* (Tabla de esmeralda). El texto griego se ha perdido y Alberto el Grande (1193-1280) descubrirá la *Tabula* en una traducción latina. En cuanto a la versión árabe, data del siglo VIII. Se atribuirán también a Apolonio de Tiana (siglo I), pitagórico considerado por la leyenda como una especie de mensajero, portavoz de Hermes, diversos libros como el *Liber de secretis naturae* (Libro de los secretos de la naturaleza) extraído del *Liber de causis* (Libro de las causas), el *Libro de la Luna*, que Apolonio pone en escena, y muchas otras obras hermetizantes compiladas, traducidas y comentadas por los árabes, desde el siglo IX. Estas obras son presentadas como emanando de la fuente alejandrina, pero los textos griegos no nos son conocidos. Contribuirán en todo caso, hasta el Renacimiento, a mantener viviente la tradición del hermetismo y a forjar los mitos que no dejan de desprenderse del misterio, del secreto y de las alegorías que rodean esta literatura. Estos elementos legendarios se perpetuarán en los siglos XVII y XVIII. Volveremos sobre este conjunto más tardío en el análisis de las influencias árabes en la Edad Media.

El gnosticismo y sus gnosis

El gnosticismo es a menudo asociado al hermetismo, del cual difiere, no obstante, en muchos aspectos, y en ninguno, respecto del esoterismo. Distingamos bien, por empezar, el sentido de la palabra "gnosis" (del griego *gnôsis*, "conocimiento"), en la acepción histórica y teológica de la que ahora se trata, en su significado corriente o también en el sentido que reviste hoy, a menudo empleada como sinónimo de "esoterismo".

A priori, el gnosticismo y sus diferentes corrientes, a veces muy contradictorias, tienen poco que ver con el esoterismo tal como fue definido, especialmente en sus raíces herméticas. En efecto, si ciertas preocupaciones que le son propias coinciden con las del hermetismo, la posición de ambos movimientos difiere en numerosos puntos. Producto de un sincretismo, que digiere a la vez una filosofía de inspiración neoplatónica, los legados conjugados del pensamiento oriental del momento y de la tradición

judaica, y las pizcas de un pensamiento cristiano todavía precario, el gnosticismo plantea el problema de las fuentes y de los orígenes. Así engendra la polémica entre los especialistas. En cuanto a la naturaleza de este "conocimiento" que es el suyo, podemos seguir a Hans Jonas quien, en su libro *La Religión gnóstica* (1958), escribe: "En el contexto de la gnosis, la palabra "conocimiento" cobra un sentido categóricamente religioso o sobrenatural; remite a objetos de fe, diríamos hoy, más que de razón". En suma, y en un contexto por ejemplo cristiano, la *gnôsis* de los gnósticos remite menos al sentido de conocimiento en una perspectiva filosófica de tipo racionalista, que al de conocimiento desde el punto de vista del conocimiento de Dios. Igualmente hay que distinguirla de la creencia (*pistis*), en el sentido cristiano del término. La paradoja quiere que ciertos gnósticos hayan sido condenados como heréticos por la joven Iglesia, mientras otros pretendieron ser resueltamente cristianos. Es así como Basílides, en el siglo II, sostiene haber recibido de Matías las doctrinas esotéricas a él reveladas por Jesús; también varios evangelios apócrifos circularon en la época.

En relación con el hermetismo y su fermento esotérico, el gnosticismo ostenta no obstante datos bastante precisos y por ende notables. Por regla general, y aunque ciertas corrientes de pensamiento gnóstico no puedan ser reducidas a semejante enfoque, desvaloriza y rechaza la naturaleza creada, el mundo que es manifestado, e induce al alma a elevarse. Esto podría por cierto coincidir con la enseñanza del *Poïmandres*. No obstante, la gnosis es más pesimista, y su sistema deja pocas salidas, a diferencia del hermetismo cuya arquitectura cosmológica y teológica provee de salidas, gracias especialmente a las mediaciones que instaura entre los diversos planos de la creación. En efecto, la gnosis tiende a multiplicar abusivamente los intermediarios, y este exceso termina por anular su poder y reducir su función. Donde aprieta el zapato, es sobre todo en una afirmación dualista del Universo, dualismo severo que desemboca ineluctablemente en una tragedia, privilegiando las fuerzas del mal y reduciendo la voluntad divina en provecho del peso enorme de la falta. Lo que Cioran, en nuestros días, resume irónicamente diciendo del "demiurgo" que él "nos dispensa hasta de nuestros pesares, puesto que ha tomado sobre él la iniciativa de nuestros fracasos" (*Le Mauvais Démiurge*, 1969).

Hay entonces mucho desequilibrio entre el bien y el mal; el hombre debe liberarse de este último, solicitar su redención abandonando el lugar de expresión del mal que es la naturaleza. Por el contrario, Marcion (s. II) se acerca más al hermetismo evocando la existencia de ese equilibrio y, como cristiano sensible a la Pasión del Cristo y como lector de Pablo, opone el príncipe de las tinieblas al Dios bueno y supremo, trascendente y "extranjero al mundo". La redención vendrá por el Cristo. En él, ninguna experiencia iniciática y ninguna iluminación, ninguna de esas alegorías ni especulaciones fundadas en los mitos surgidos del génesis bíblico del cual el hermetismo se servirá ampliamente.

La complejidad y la diversidad del gnosticismo nos obligan a limitar

las palabras y a sacar a luz aquello que, respecto del hermetismo, aparece como esotérico en su enseñanza plural. En primer lugar, la presencia de la necesidad que ya hemos encontrado —y que rechaza la hegemonía de la razón helenística— de la revelación, aunque esta misma forme parte de una teología apofática (+). En efecto, el Dios de otro mundo, antítesis perfecta del demiurgo y de su obra, la creación, es incognoscible aunque el cosmos, paradojalmente, emane de él por el hecho de ciertas mediaciones. Es necesaria una iluminación sobrenatural para conocerlo, y este conocimiento sólo es expresable en términos *negativos*. Nada que ver, en este resultado, con la promesa hermética *notiv qui colit* (aquel que honra a Dios aprende a conocer), la cual somete el conocimiento de Dios a la plegaria, a la ascesis y al silencio.

A la revelación del verbo hermético se sustituye la del salvador, o de un simple profeta que franquea el insondable abismo. El esoterismo occidental, cristiano principalmente, no podrá suscribir el hecho de que el Cristo escape a la Encarnación y que no haya vivido la Pasión. El esoterismo judío no podrá admitir que el mal demiurgo, como lo dice el gnosticismo de Marcien, sea el Dios del Antiguo Testamento.

Se retendrá no obstante el tema del "salvador salvado", tal como aparece con Mani (principios del siglo III - 273). El mito está consignado en un mosaico de textos y en una versión siríaca redactada por Teodoro Bar Kônaï (texto latino en el *Liber scholiorum*, XI). Jesús aporta la revelación al hombre y convence a Adán para que coma el fruto del árbol del conocimiento —esto explica la acusación de herejía, porque Jesús quedaba así implícitamente identificado con la serpiente—. Encarna la luz mezclada con la materia, la forma sufriente del primer hombre. *Jesus patibilis* (Jesús pasible), por lo tanto sufre, muere y nace cada día en la naturaleza —el lugar de esta encarnación es el reino vegetal, según la liturgia maniquea—. Sin embargo, él es también el *Noûs* venido a liberar la sustancia cautiva, y su sufrimiento recoge esta sustancia. De hecho, Jesús recoge en sí mismo y pone fin a su diseminación. Como los hermetistas, los discípulos de Mani tienen una regla: practican la ascesis y la abstinencia.

En cuanto a los cultos, ritos, misterios e iniciaciones místicas de los gnósticos, hay que ser prudente. Serge Hutin habla efectivamente, en su breve ensayo *Los gnósticos* (1958), de un "esoterismo gnóstico". Ciertos símbolos o índices pueden, es verdad, relacionarse con el sincretismo pagano o el neopitagorismo; el libro *Pistis Sophia*, entre los gnósticos coptos del Egipto romano, puede recordar a ciertos papiros egipcios, y existen rituales mágicos. Sin embargo, la falta de unidad, el carácter confuso y el contenido difuso, excesivamente sincrético, de estos conjuntos y también su falta de dimensión realmente teosófica, hacen que el esoterismo occidental retenga pocas cosas de esa amalgama. No obstante ciertos hechos hubieran merecido atención, al menos puntualmente. Así, ciertas prácticas mágicas o invocaciones ocultas han conservado cierto número de símbolos y de siglas, de palabras: gemas que llevaban grabada la palabra mágica *Abraxas*, que servían sin duda como signos de reconocimiento, quizá de

amuletos, o aun que correspondían a grados iniciáticos; símbolos de la copa o de la *virga*, varita taumatúrgica; y en fin diversas figuras simbólicas. Sin embargo no podemos seguir a Pierre Riffard cuando escribe que ¡"el gnosticismo" es "por excelencia el esoterismo cristiano"! Aunque sólo fuera considerando las innumerables refutaciones de las que fue presa el gnosticismo, tanto por parte de la Iglesia como de los mismos esoteristas cristianos. El gnosticismo presenta, en efecto, múltiples rostros, desde Simón de Samaria (43) hasta la *Pistis Sophia* (hacia el 330), pasando por la escuela alejandrina de Basílides en el 125, y sin hablar de las enseñanzas de Simón el Mago, de los Ofitas, de Valentín, de Marcos u otras sectas barbelognósticas. A través de esas diversas facetas se reconocen solamente fragmentos de esoterismo tomados de las diferentes corrientes de la época y, aquí o allá, dispersos en el corazón de especulaciones difíciles de circunscribir. Ireneo de Lyon, con su libro *Contre les hérésies* (hacia el 188), Hipólito de Roma, en su *Réfutation de toutes les hérésies* (hacia el 230), y otros detractores de los gnósticos, dan prueba además de la imposibilidad de considerar, en esa época, al gnosticismo como el "esoterismo del cristianismo" naciente. La situación histórica y teológica no lo permite y, además, semejante sincretismo se aleja inevitablemente del dogma que se va constituyendo, en medio del tumulto, en una dispersión total. El dualismo absoluto no sería sino eso, la parte incompleta del Cristo o el distanciamiento del Antiguo Testamento y la plétora de intermediarios entre el Dios inefable y el hombre, que favorecen a la superstición y retardan la vía interior: ese optimismo salvador que se aprehenderá luego, en el esoterismo cristiano.

Poner en evidencia esta dimensión del gnosticismo no quita nada al interés que suscita, justamente, en su confrontación con la joven Iglesia y en sus relaciones con el hermetismo. Además, es sin duda en su fascinación por el mito, en su relectura del Antiguo Testamento a la luz del helenismo tardío y en su atracción por una metafísica abierta hacia el Oriente, que él proyecta sobre el esoterismo en plena maduración un resplandor original. El gnosticismo, en efecto, participa de esa maduración y constituye un punto de referencia en su génesis. Simultáneamente es creador de imágenes, espacio "imaginal" que designa una dificultad de ser y de existir plenamente en el mundo al borde de la salvación y a la espera de un fin. Si se puede eventualmente hablar de esoterismo gnóstico, conviene precisar su naturaleza: esoterismo salvaje, desesperado y trágico exigiendo secretamente del Dios supremo una voluntad y un deseo capaces de revelar, en y por el hombre, un libre arbitrio, un renacimiento.

4 - Los primeros pasos del esoterismo cristiano

Si muchos rasgos del esoterismo tal como ha sido presentido en el neoplatonismo, el neopitagorismo, el hermetismo y ciertos aspectos del

pensamiento gnóstico no adhieren plenamente a la doctrina de los Evangelios, otros elementos, por el contrario, no son incompatibles con sus enseñanzas. Este cristianismo recién nacido, inestable y precario, sufrió diversas influencias, entre ellas la de la ascendencia de la teosofía y de la teología judías de las que emana.

En efecto, parece demasiado simplista, como lo piensa Frithjof Schuon en *De la unidad trascendente de las religiones* (1979), limitar la enseñanza del judaísmo sólo al "rigor", distinguiendo a éste de la "vía de clemencia", a saber sólo la justificación por la fe, propia según él del Nuevo Testamento y más apta para un esoterismo. De hecho, es a partir de lo adquirido del pensamiento griego y sus sucedáneos, así como también de la relectura de los textos canónicos judíos en el halo de la revelación crística, que el esoterismo cristiano tiende a aparecer. Progresará según diversos peldaños, en la necesaria confrontación de las herencias concernidas.

Evangelios canónicos y evangelios apócrifos

Orígenes (185-252) escribe en una de las homilías que consagra a Lucas: "La Iglesia posee cuatro evangelios, la herejía una multitud". Denuncia así ciertos escritos gnósticos, que imaginamos de buena gana relacionados con "sectas", como los evangelios "extranjeros", más tarde denominados "apócrifos". Al contrario, el cánon (este término griego designa una "regla") asegura la veracidad y la validez de los textos sagrados.

Si la buena nueva es oral, es sin embargo progresivamente reconocida en los Evangelios sinópticos, antes de los años 70, y en la versión de Juan, poco después del año 100. En el concilio de Laodicea (360), el cánon designará explícitamente los libros santos de la Nueva Alianza y, en el siglo VI, el decreto llamado "de Gelasa" inventariará los famosos apócrifos. Desde ese momento, la Iglesia cristiana consuma la ruptura con las diferentes corrientes religiosas y espirituales con las que había estado mezclada: sus parapetos están colocados para largos siglos.

De los primeros textos del cristianismo primitivo se desprenden, a la vez, un exoterismo y un esoterismo. Es necesario repetir que las dos lecturas son complementarias y que la cesura entre ellas es a veces delicada o compleja. El Evangelio de Marcos, el de Juan o ciertas epístolas de Pablo testimonian un esoterismo, a saber un conocimiento que necesita un aprendizaje y una iniciación, conocimiento así confinado a la esfera del secreto. Los "elegidos" tendrán acceso a "misterios" tales como el de la Santísima Trinidad, la Eucaristía, la Encarnación y hasta la salvación, "misterios" cuya luz no puede ser soportada por miradas no preparadas. La generación que va del 70 a mediados del siglo II aprende reglas de vidas y se ata a la catequesis. Contrariamente a las doctrinas gnósticas, Dios es ahora reconocido en el hombre, y este último constituye entonces su templo, como lo afirma el pseudo-Barnabé en sus epístolas, al evocar el "templo

espiritual" del hombre. El *Cantar de los Cantares* o los *Proverbios* describían ya la unión del alma y de Dios. En suma, vemos perfilarse netamente la exigencia de una regla de vida y de un dogma de la fe y, además, una mística destinada a un pequeño número de adeptos despiertos a las verdades disimuladas bajo las alegorías. San Pablo habla entonces de los "perfectos", es decir de aquellos que son acabados y pueden compararse con niños. Describe también la "jerarquía de los carismas" y somete todo poder a la virtud primera de la caridad. Las *Epístolas a los Corintios* predican usos y reglas, prácticas religiosas, pero dejan entender que hay grados en la comprensión e interpretación de la palabra de Cristo. En la *Epístola a los Gálatas*, pone el acento sobre la "Jerusalem celeste", que concluirá en la noción de "Iglesia interior" en el esoterismo cristiano que vendrá. Esta noción, igualmente evocada en el *Apocalipsis* de Juan, está directamente sometida al principio cristiano de la fe viviente en la revelación del Hijo de Dios. Es innovadora y confiere al microcosmos humano la promesa de una redención por y en el Cristo, a saber: Dios hecho hombre.

Otra enseñanza de Pablo, cuya interpretación esotérica proseguirá, es la que define las cuatro dimensiones relativas al "hombre interior": ancho, largo, altura, profundidad. Se verifican aquí reminiscencias estoicas y bíblicas, puesto que Job menciona "la profundidad de Dios", "más alto que los cielos", "más largo que la tierra" y "más ancho que el mar" (Job, XI, 7 y 9). El alma está pues colocada en un relación analógica con el Universo y con Dios, el creador, presencia manifiesta del *speculum Dei.*

Por otra parte, más de un pasaje sugiere la dificultad y la prudencia requeridas para comunicar y anunciar los misterios como es debido, a quien pueda escucharlos. En fin, citemos el pasaje del Evangelio según San Marcos (IV-10) que explicita claramente esta "disciplina del arcano" y esa prudencia del secreto que uno encuentra vinculadas a la mayoría de las formas del esoterismo: "Cuando estuvo aparte, aquellos de los suyos con los Doce lo interrogaban sobre las parábolas". Y él les decía: "A vosotros el misterio del Reino de Dios os ha sido otorgado, pero a aquellos que están afuera todo les llega en parábolas". El cumplimiento de la Escritura pasa entonces por un "despertar" que Marcos somete a la virtud y a la gracia: "Entiende quien tiene orejas para entender" (IV, 9). Se trata pues menos, en los *Evangelios*, de ver un exoterismo yuxtapuesto a un esoterismo, que de considerar una palabra revelada cuya inteligibilidad y comprensión necesitan peldaños, grados, desde la alegoría hasta la anagogia (+). Un pasaje famoso de la *Epístola a los romanos* hace intervenir un tema esencial en la futura especulación esotérica, el de la naturaleza, de la creación que aspira, tal como el hombre preso en "cadenas" —la expresión es de Pablo en su discurso a los Efesios (VI, 20)—, a liberarse de la caída y a revelarse en los "hijos de Dios". Históricamente, este texto constituye una de las primeras alusiones, en el espíritu del esoterismo cristiano, a una rehabilitación de la naturaleza por el hombre, a una filosofía posible de la naturaleza.

Los evangelios *apócrifos* no dejaron de llevar mucho más lejos esos

gérmenes doctrinales legibles por el esoterismo, pero también utilizaron otros medios. Es una trivialidad recordar que la iconografía cristiana sacará de allí sus imágenes o discernirá su leyenda, que se dejará seducir por su lado épico y hasta deliciosamente anecdótico. Además, éstos son documentos esenciales para comprender el medio religioso de la época y el fenómeno del cristianismo primitivo.

Se distinguen tres categorías: los evangelios-ficción, los evangelios-arcaicos y los evangelios gnósticos. Los dos últimos interesarán a los Padres de la Iglesia y contienen rastros de esoterismo que pueden ser considerados por los textos canónicos. Florecen además junto a ellos y se dirigen a un público cosmopolita y de extracción diversa. De hecho, se puede admitir que inducen a diferentes niveles de lectura, así como llevan la huella de múltiples tradiciones: judía, griega, oriental. Los evangelios arcaicos se presentan como fragmentos: variantes de los manuscritos del Nuevo Testamento o citas de los Padres de la Iglesia. Se da el nombre de *agrapha* a las informaciones concernientes a la vida de Jesús, esos girones de papiro o esas desiderata de evangelios perdidos. Muy a menudo, se destacan de los evangelios sinópticos acentuando el alcance alegórico de los acontecimientos que describen o de las palabras con las que informan. El mito de la caída y de la reintegración, los misterios y los símbolos propios del cristianismo primitivo, se conjugan con la reminiscencia de las cosmologías y mitologías griegas o judías. Las *Actas de Pilatos*, por ejemplo, se inscriben en un escenario dramático donde Isaías, Hades y el Cristo, llamado "rey de gloria", aparecen.

Pero es sin duda el *Evangelio de Tomás*, esas "palabras secretas de Jesús vivo", el que ha alimentado la meditación de muchos esoteristas cristianos. Se trata de un texto enigmático cuyas fuentes son oscuras y su composición, compleja. Su aprehensión por los esoteristas resulta entonces favorecida, más aún cuando el relato multiplica las alusiones a los Evangelios canónicos, redoblando el velo oscuro de las alegorías y el peso de los símbolos. El espesamiento del misterio reaviva las interpretaciones y no deja de sugerir a los espíritus dispuestos que se dejen convencer de que habría habido, en el cristianismo primitivo, una enseñanza secreta de Jesús a sus discípulos. Asimismo las *Pseudo Clementinas*, atribuidas a Clemente de Roma, y otros textos de la misma factura no vacilan en convocar a la magia, la astrología y la mediación de los ángeles. Estos escritos testimonian la presencia helenística, ecléctica y siempre dinámica en la constitución del esoterismo cristiano. Permiten aprehender y luego comprender ciertas etapas en su desarrollo, a partir de textos fundadores de la catequesis. Sugieren también la importancia que el esoterismo cristiano acordará al problema del estatuto de la naturaleza, y a la red de correspondencias que aseguran el vínculo entre Dios, el hombre y la creación. Desde allí surge la figura crística, a la vez emblemática y activa, como la luz revelando "signaturas" ahora accesibles al hombre de buena voluntad.

Patrística, esoterismo cristiano y helenismo

El pasaje del helenismo al cristianismo no se efectuó mediante una ruptura radical, muy al contrario. Tomó las vías de la conciliación y de la integración, oponiendo al sincretismo gnóstico la síntesis viviente de un pensamiento preocupado por reunir la inmanencia y la trascendencia, la fe y la razón.

Clemente de Alejandría (160-215), cuyo verdadero nombre era Titus Flavius Clemens, y Orígenes (185-254), fueron dos jalones importantes de la aventura, sobre todo si nos colocamos en el alba del esoterismo cristiano: "Clemente de Alejandría y Orígenes están muy ligados a la civilización helénica, y no es casualidad si estos dos pensadores no han dejado de ser citados, hasta hoy, por casi todos los esoteristas", nota Antoine Faivre.

Si las *Stromatas* y el *Pedagogo*, obras mayores de Clemente, nos enseñan las pocas cosas que sabemos sobre su existencia, nos revelan en cambio lo esencial de su enseñanza. Clemente, gran viajero, es conocido como el discípulo del estoico Pantenas, convertido al cristianismo, luego fundador en Alejandría de una didascalia (+). Clemente le sucede en Alejandría hasta el año 190, antes de residir en Jerusalén y ser encargado de misión ante la Iglesia de Antioquía por el obispo Alejandro.

Las *Stromatas* nos informan sobre su pensamiento y, en general, sobre el cristianismo helenizado de Alejandría. El Evangelio y la cultura griega están aquí confundidos, de la misma manera que Filón había llegado a operar una síntesis entre el Antiguo Testamento, las glosas talmúdicas y la filosofía neoplatónica y neopitagórica.

Clemente llama en efecto a aquellas dos autoridades, rechazando el divorcio entre el conocimiento trasmitido por la Grecia antigua y el trasmitido por la revelación cristiana. Su acercamiento al hermetismo y a ciertos temas gnósticos obedece a ese deseo de síntesis dialéctica. Trata entonces de promover una "gnosis" —esta vez entendida en la acepción que le dará el esoterismo—, definiéndola como un apetito conjugado de fe y de saber, con el objeto de elevar el alma del adepto al conocimiento de los misterios divinos: "La gnosis es un perfeccionamiento del hombre en tanto hombre", que "se opera gracias al conocimiento de las cosas divinas" (*Str.*, VII, 55).

Ha sido "trasmitida oralmente por vía de sucesión, desde los apóstoles hasta un pequeño número de detentadores" (*Str.*, VI, 61). Unos siglos más tarde, Scotto Erígena, luego los teólogos del siglo XII romano, concebirán la noción de "tradición" en ese sentido. A instancias de Justino (hacia el 100-165), convertido al cristianismo, a quien le gustaba decir "todo lo que fue dicho de bien por todos es nuestro", Clemente procede a un eclecticismo original.

El helenismo precede, pues, histórica y casi ontológicamente, a la Revelación cristiana: constituye su germen. La salvación del hombre queda así sometida a la contemplación del Bien, caro a los platónicos, y ésta permanece ligada a la fe. Pero esta fe es un gran acto de razón dispensador de

luz. La filosofía, igualmente, permite precisar el contenido de la fe y pasar al conocimiento científico (*épistèmè*). A la inversa, la fe baliza el campo de la filosofía y conduce a una certeza (lo que Clemente llama la *gnôsis*). Para ello, y a la zaga de Filón, utiliza la alegoría y los mitos, luego se refiere a los Antiguos: Orfeo, Pitágoras y los sabios de Oriente. De suerte que, para lograr edificar sus gnosis cristianas, Clemente sitúa al cristianismo en la tradición perenne. Esto no le impide privilegiar la "verdadera" filosofía, liberada por el Cristo. Pero no hay hiato. Esta demostración recupera uno de los rasgos del esoterismo en su relación con el conocimiento. Cada sabio de cada nación ha recibido una parte de la Revelación divina; así, el pensamiento griego se abre al Evangelio sin ambages, en el momento mismo en que Clemente solicita para la filosofía helenística el espíritu nuevo del cristianismo. Como lo subraya justamente Jean Deniélou en *La Iglesia de los primeros tiempos* (1985): "Es el único Verbo que ha distribuido a cada nación por medio del ángel encargado, la forma de sabiduría que le es propia (...) Si el cristianismo se expande en el mundo griego, debe despojarse de su forma semítica para revestir la forma helenística. Debe hablar la lengua de Platón y de Homero; debe tomar las actitudes de Hermes y de Ulises". Por ello Dios, por intermedio de Cristo, no está separado ni del hombre ni de la naturaleza. Se trata de descifrar los signos y los símbolos en sí y en el espejo del mundo, porque el hombre y la naturaleza son portadores de luz y de espíritu. Tal es el segundo rasgo esotérico del pensamiento de Clemente. El *logos* es así "iniciador" tanto del espíritu como del alma, consustancialmente. En este sentido, las *Hermetica* que clasifica y enumera Clemente no podían menos que retener su atención. El hombre es un mediador, como Hermes, que debe emancipar la materia, puesto que ésta está llena de almas. En consecuencia, todo es "uno", aunque tan diversas metamorfosis trabajen la naturaleza. Clemente considera estas doctrinas precisamente esotéricas con la mayor benevolencia, como participando del devenir salvador trasmitido por el Verbo divino, en la persona de Jesús, y en la redención por el Cristo.

En cuanto a Orígenes, Eusebio (hacia 267-340), su sucesor en Didascalia de Cesárea, Palestina, nos informa por su cuenta. Su padre, Leónidas, es víctima de la persecución de Severo en el 208. Orígenes será formado por esa Iglesia y por ella quedará marcado. Gracias a la caridad de sus prójimos, prosigue sus estudios y deviene profesor de letras. Seguidamente, el obispo Demetrio le pide que se consagre exclusivamente a la catequesis, experiencia que lo pone en contacto con hombres formados en la escuela helenística. Para comprenderlos y convencerlos mejor, Orígenes se perfecciona en el conocimiento de los filósofos Máximo de Tiro, Albino y Plutarco, entre otros. Luego sigue los cursos del enigmático Ammonius Sakkas, del cual no se sabe prácticamente nada salvo que su pensamiento alude a Nemesio y a Fotio. Fue sin duda cristiano, pero se apartó del dogma, y ciertos exegetas ven en él un taumaturgo pitagórico y un extático.

Porfirio, en su *Vida de Plotino*, precisa por su parte que este último y

Orígenes "habían convenido juntos en mantener secretas las doctrinas de Ammonius". Reencontramos aquí la cuestión esotérica de la *disciplina arcani*, del secreto.

En esta suerte de universidad teológica que es la Didascalia, Orígenes retoma las enseñanzas de Clemente. Viaja y es ordenado sacerdote en el 230. Poco después, es condenado por el obispo de Alejandría, que lo juzga indigno de su cargo, y se retira a Césárea donde su reputación crece. Prosigue con homilías y prédicas, mantiene una abundante correspondencia con los grandes del mundo cristiano y muere en Tiro, bajo el reinado de Gallus, después de haber sufrido la tortura durante la persecución de Decio.

Su obra es una suma de literatura patrística e interesa a la formación del esoterismo cristiano. Se expresa en todos los dominios del conocimiento y de la catequesis, y se caracteriza por su originalidad. Bernard de Clairvaux lo evocará en el siglo XII y su influencia será determinante en los místicos contemplativos, pese a numerosas condenas, entre ellas, la del concilio ecuménico de Constantinopla, en el 543.

Orígenes, aún más que Clemente, llega a casar el neoplatonismo con el pensamiento cristiano, poniendo los jalones del esoterismo cristiano. Se apoya en una "gnosis" inspirada en la teosofía judía, y su filosofía se construye sobre dos planos. El mundo superior es el de Dios inefable e ininteligible. Este engendra sin cesar un hijo a su imagen, a la vez uno y múltiple que, por ello, es a la vez comprensible e incomprensible, de donde su carácter inferior. Vienen luego los espíritus puros, las criaturas espirituales que emanan del *logos*: los *logicoï*. Han caído por su propia falta y el amor se ha enfriado entre ellos, de suerte que Dios los ha fijado en cuerpos. Aquí aparece una triple organización del cosmos: los ángeles, los demonios y, en el medio, los hombres. Esto no es en absoluto definitivo puesto que la divinidad deja a cada uno de esos espíritus "corporizados" la posibilidad de recuperar su estado inicial e "igualitario" de pureza. Este punto de vista es una constante del esoterismo que, al encuentro del idealismo, admite que cada alma está necesariamente cargada de un cierto peso corporal y que se manifiesta bajo esta forma: si lo propio de la materia, en el pensamiento esotérico cristiano, es espiritualizarse, es también necesario, según las palabras de Claude de Saint-Martin en el siglo XVIII, "corporizar las ideas". No hay ninguna ruptura en este espacio a dos tiempos, angélico y humano, y la existencia afirmada de salidas hacia la reintegración. La acción del Cristo sobre el hombre y el mundo está orientada hacia la interioridad —de ahí el impacto de este pensamiento sobre el monaquismo cristiano medieval—. Se trata de un culto en primer lugar interior: el cuerpo del Cristo es un templo, como lo es el del hombre. El místico procede entonces progresivamente: pasa por la humanidad de Jesús para alcanzar el *Logos* y llevar a cabo con él su unión, a través del Hijo, para alcanzar al Padre. El esoterismo, de nuevo, retendrá de este sistema "abierto" la noción de "pasajes" y de intermediarios, noción que expulsa todo fundamentalismo y todo radicalismo dualistas.

Por el Cristo, la salvación se torna universal. Alcanza todos los niveles

del cosmos y toca a cada una de las almas. La luz de la redención es así compartida y hasta Satanás puede ser reintegrado. La enseñanza de Orígenes es también esotérica en el sentido en que él reconoce diferentes niveles: los perfectos son "iniciados" que han avanzado en las vías del conocimiento, de la gnosis, en la que desemboca la fe, luego de haberse acercado al "sentido espiritual" y a la "imagen de Dios" que se encuentra "en toda alma", explica la *Homilía sobre el Génesis.* Ellos interiorizan al Cristo en la esperanza de tocar al Verbo y renacer a través de él. Siguen pues una enseñanza que ya es teosófica. Superan los dos primeros estadios de la interpretación de las Escrituras para abordar el último. De hecho, a la interpretación de la letra sucede la de la alegoría, luego interviene una hermenéutica de carácter místico, anagógico (+). Volvemos a encontrar la idea de reflexión interior, tercer nivel, y de lectura exotérica, dos primeros niveles. El *De principiis*, o *Peri archôn* de Orígenes, así como también su *Contra Celsum*, desarrollarán esa mística escatológica y predicarán esa libertad del conocimiento y del desciframiento de las "signaturas".

Este gusto por la especulación no se opone a la fe. Igualmente, el conocimiento de los misterios no oblitera la Revelación. Ambos responden, en una simultaneidad dinámica, a una necesidad de interiorización de las Escrituras y del *logos*. Jean Daniélou explica como sigue las refutaciones que las tesis de Orígenes suscitaron: "(...) sustituye la concepción de la Biblia como testimonio de la historia de la salvación por la de la Biblia como una inmensa alegoría, en la cual todas las palabras están cargadas de significaciones misteriosas. Esta concepción, libresca y literaria, donde se reconoce la influencia de la exégesis de Homero por los platónicos, no niega el sentido histórico, pero se desinteresa de él para reemplazarlo por una alegoría gnóstica". El autor de *La Iglesia de los primeros tiempos* no pone sin embargo suficientemente el acento sobre el método, sin duda heredado del pensamiento judío, que es el de Orígenes. Además, que califique la concepción de Orígenes de "libresca y literaria" parece muy discutible cuando, según hemos visto, esta dimensión de la lectura inicia la del esoterismo y postula una verdadera teosofía.

A excepción de Lactancio (¿? - 325), que considera a Hermes como un hombre sabio habitado por Dios, de Vincent de Lérins (¿? - 450), que intenta asentar la noción de "tradición" cristiana y solicita a los Antiguos, de Grégoire de Nazianze (¿329?-390), de Grégoire de Nysse (¿335?-¿395?) y de San Agustín (354-430), a menudo citados y comentados por el esoterismo, o aún los filósofos de Capadocia en el siglo IV, en los que la mística del desierto influirá como en todo el monaquismo oriental, hay que nombrar a Calcidius (latino del siglo IV), Sinesius (360-415) y Nemesius (siglo V). No solamente favorecerán la fusión del pensamiento griego, neoplatónico sobre todo, con la teología cristiana, sino que también marcarán con su sello el acercamiento esotérico de esta síntesis. La Edad Media retomará sus tesis. Así, Bernard Sylvestre recordará el comentario del *Timeo* de Calcidius. Este ha elaborado un pensamiento filosófico cuya cosmogonía

implica una experiencia mistagógica (+) y supone una búsqueda de orden iniciático.

En cuanto a Sinesius, retoma los diferentes grados de la iniciación mistérica eleusina. Si la filosofía viene de Dios, se confunde con la teología. No obstante, conviene disimularla a los espíritus mal preparados para recibir y comprender las redes íntimas y escondidas que rigen el Universo. Este conocimiento es, pues, la herencia de un número reducido de iniciados y se quiere deliberadamente esotérico. Sinesius preconiza el uso de imágenes, de alegorías y de símbolos para descifrar los secretos, y se refiere a la disciplina del arcano de los alquimistas. Todo un pensamiento sobre la naturaleza se desarrolla en su obra. Obispo de Cyrene, ha dejado *Himnos* y *Cartas* que describen un mundo viviente, habitado por fuerzas dinámicas y susceptible de ser conocido por el hombre si éste se conforma a la ascesis iniciática que exige el conocimiento. La "arteria vivificante de los dioses" esboza una naturaleza en espejo del "Uno a través del Todo", y llama a la "inteligencia iniciada". Las correspondencias escondidas del Universo juegan también para el hombre, que debe implorar la piedad del Padre y escuchar en su alma, gracias al canto sagrado, una "voz divina" (*Himno I*).

Nemesius, obispo de Emeso, es sobre todo célebre por su tratado escrito hacia el 400, e intitulado *De natura hominis*, obra que inicia ya ciertas grandes ideas que se expandirán durante la gran renovación platónica del Renacimiento. Allí el hombre es percibido como un "microcosmos" intermediario y mediador entre el mundo espiritual y el mundo material. También el trabajo de reintegración y de resacralización pasa por el hombre; éste es así el agente de salvación en la naturaleza, fin y puesta, por el Cristo, de la escatología divina.

El esoterismo medieval sólo puede comprenderse a partir de estos orígenes diversos y de esta maduración dinámica, de estas síntesis. La muerte de Hipatia, en el 415, marcará el crepúsculo de la gran Alejandría. Desde entonces se abre una era de tumultos y violencia que sacudirá a Occidente e impregnará profundamente a la filosofía, engendrando también nuevas lecturas de las Escrituras. El esoterismo, a favor de influencias orientales, árabes especialmente, y debido al desarrollo de las místicas judía y cristiana, continuará enriqueciéndose para, poco a poco, constituir un esfera autónoma de "conocimiento", una fuerza creadora de postas entre Dios, el hombre y la naturaleza: obrero del templo interior e instrumento de la salvación universal.

III

Turbulencias y confrontaciones

(Siglos V a XI)

"Si por momentos tenemos la ilusión de que Dios se retira del mundo, es porque el mundo se retira de él."

Marie-Madeleine Davy:
El desierto interior

1 - Mística y teosofía cristianas

El crepúsculo de Alejandría y el fin de la romanidad

Tanto en Oriente como en Occidente, se abre desde el siglo V una era de turbulencias y trastornos. El asesinato de Hipatia (370-415), hija del astrónomo Tehón de Alejandría, es el toque de difuntos para la filosofía pagana de Alejandría. Esta filósofa neoplatónica, apasionada de las ciencias y discípula de Plotino, del que retoma la cátedra de enseñanza, es en efecto la víctima de un complot tramado por el obispo de la ciudad, Cirilo. Este último, temiendo la influencia de la filósofa sobre los medios intelectuales y cultivados de Alejandría, fomenta una revuelta en el seno de la comunidad cristiana. Hipatia es lapidada y luego quemada.

En Occidente, San Agustín (354-430) aparece en un momento clave. En el siglo V, en efecto, se extingue la civilización romana y los bárbaros se desencadenan sobre las ciudades. La caída de Roma, en el 476, testimonia el derrumbamiento de toda una cultura que, como lo subraya Emile Bréhier en su *Historia de la Filosofía* (1931), ya no conocerá un verdadero "renacimiento" antes del siglo XI.

Por su parte, la Iglesia se dedica a afirmar la catequesis, a afirmar su jerarquía y su institución, a fin de luchar contra las herejías y poner diques a las múltiples controversias de las que es objeto. Así lo testimonian sucesivos concilios que confirman el advenimiento de la doctrina ortodoxa, mientras Bizancio sucede a Roma.

Los múltiples movimientos humanos que esos cambios arrastran son acompañados por una migración de ideas. Así, los pensadores de Egipto que se refugian en Atenas llevan en sus bagajes libros y fórmulas alquímicas. Igualmente, la enseñanza hermética y las diferentes disciplinas que se le vinculan, si bien se mantienen discretamente en Occidente, también conocen muy temprano —a partir del siglo VIII aproximadamente— traducciones en árabe. Es por el intermediario árabe que el arte de Hermes retornará a Occidente unos siglos más tarde y se desarrollarán la medicina, la astrología y diversas ciencias ocultas. Habrá que esperar el Renacimiento italiano para que la filosofía platónica y el hermetismo se encuentren de nuevo en el primer plano del pensamiento occidental. En suma, el esoterismo se encuentra ahora tributario de factores religiosos, o vinculado a ellos. Religiosos y también políticos, culturales, que modifican el paisaje del Bajo Imperio e inician lo que el Renacimiento llamará Edad Media, según un corte que va del siglo V al alba del siglo XV.

La obra de San Agustín surge, en suma, un siglo después del comienzo de un largo período de transición que, hasta el siglo VII, caracteriza a Occidente. Agustín no es un pensador esoterista, pero su autoridad será invocada largo tiempo en los numerosos debates que enfrentan a los sostenedores del hermetismo cristiano con la dogmática instaurada por la Iglesia. A propósito de esto, R. W. Southern precisa:

> La caída del Imperio romano trajo consigo una ruina mental y espiritual así como también política, y fueron necesarios siglos para la recuperación. El derrumbe fue un proceso largo y complejo pero, en Occidente, había terminado a fines del siglo VII (...). El período que se extiende del siglo VII al siglo XVI basa su unidad en la preservación más o menos efectiva de otra unidad que extrae su fuerza del mundo antiguo. El mundo moderno comienza con el reflujo de esa fuerza, pese a todos los discursos de los humanistas sobre el redescubrimiento de la cultura y de la literatura clásicas.

Esta idea es fundamental si se quiere entender la causa de la perennidad de las *Confesiones* o de *De civitate Dei.* Agustín será a menudo considerado, sobre todo por el esoterismo hermético, como uno de los emblemas de esta "preservación" de la que habla el autor de *La Iglesia y la sociedad en el Occidente medieval* (1970). Agustín hace referencia en su obra a la filosofía neoplatónica, tradición que él integra a la obra de la sapiencia divina. Autor prolijo, varios de sus escritos se refieren a temas que interesan al esoterismo. Estableciendo de entrada una estrecha solidaridad entre la ontología y la experiencia, el afecto y el intelecto, San Agustín elabora una doctrina en la que el alma es "razonable" y "servida por un cuerpo terrestre". La naturaleza no es rechazada, y ciertas correspondencias rigen las relaciones entre el alma y el cuerpo. Semejante idea no puede sino estimular a los pensadores del esoterismo, tan preocupados por privilegiar

"intermediarios" y de armar "jerarquías" permeables. Jean Jolivet comenta así estos principios que definen la noción de *arquetipo*, y que el esoterismo encontrará con felicidad en el "doctor de la gracia": "(...) el análisis nos lleva del afuera hacia el adentro, y del adentro hacia lo alto. Porque las leyes de los números son fundadas por Dios. Números, ideas, reglan el orden de las cosas; no son criaturas sino participaciones de la Sabiduría eterna por la cual Dios ha creado al mundo, y que es idéntica a él". El arquetipo es, pues, una "forma principal" (*forma principalis*), que refleja un orden creado y manifiesto al cual la razón humana tiene acceso. El alma "racional" puede entonces percibir la Idea, o "forma principal", gracias a ese "ojo interior a inteligible" que de tal modo la gobierna (*De diversis quaestionibus*, LXXX, III). Porque toda materia es producto de un acto divino, el reflejo de un modelo arquetípico él mismo engendrado por el Verbo. La doctrina cristiana del Verbo desposa aquí la armonía platónica y aun pitagórica.

Así, la tradición esotérica hará de Agustín, colocado por Dante en uno de los puntos esenciales de la rosa celeste, en el *Paraíso*, como uno de sus maestros espirituales, de sus guías en "sabiduría".

Un segundo elemento, más polémico, acerca a San Agustín al esoterismo. Este elemento reside en su aproximación al hermetismo. En *De civitate Dei* (413-426), hace referencia a los *Hermetica*, así como Lactancio antes que él al ver en el *Asclepius* y el *Poïmandres*... ¡el anunció de la venida del Cristo! Agustín no va tan lejos y permanece más circunspecto. Condena sobre todo el pasaje del libro II del *Asclepius* donde Hermes dice: "Las estatuas animadas, plenas de sentimiento y de aspiración, que hacen tantas y tan grandes cosas; las estatuas proféticas, que predicen el futuro por los sueños y toda suerte de otros caminos, que nos azotan con enfermedades o curan nuestros dolores según nuestros méritos (...)".

En suma: Agustín rechaza la teúrgia y la práctica mágica. Asimismo, jugando con el término *deus* —que el *Asclepius* entiende como "cosas celestes"—, descalifica el texto. En fin, tomando el capítulo donde se trata de los dioses creados por los hombres, y confundiendo por lo demás abusivamente los "demonios" evocados por Hermes con la raza satánica, concluye en el error del Trimegisto. Sus palabras serán después objeto de numerosos comentarios, y las cuestiones provocadas estimularán el interés del debate que enfrenta el hermetismo con la doctrina cristiana. Aunque San Agustín cometa contrasentidos sobre el *Asclepius*, si ve en la *Lamentación* de Hermes el anuncio del cristianismo y lamenta que el texto experimente la nostalgia de los dioses egipcios —otras tantas ideas erróneas sobre un texto que se pretende mistagógico—, su lectura no deja de ser determinante.

Después de San Agustín, Boecio (470-525) es el segundo pensador de esa época clave que interesa al esoterismo, especialmente en sus prolongaciones modernas. "Ultimo romano" y "primer escolástico", según M. Grabmann, Manlius Severinus Boecio llega a ser cónsul y "maestro de palacio" del rey godo Teodorico quien, bajo la acusación de magia y de com-

plot, lo entregará al hacha del verdugo. Boecio será citado durante toda la Edad Media, y varios teólogos, como Abelardo, lo considerarán en muy alta estima. También el esoterismo verá en él un "sabio" y un humanista antes de hora, uno de los últimos legatarios de la cultura clásica. En efecto, Boecio tomó como tarea traducir al latín las obras de Platón y Aristóteles, y también los comentarios sobre ellos de los neoplatónicos y neopitagóricos. No lo logrará, pero dejará no obstante varias traducciones de textos lógicos de Aristóteles, de la *Isagoge* de Porfirio y otros comentarios, así como también un *De arithmetica* y un *De musica* cuya autenticidad es indudable.

Fuera de ciertos libelos teológicos, su obra más conocida y más leída es *De consolatione philosophiae*, redactada en cautividad, obra cuyo esplendor se perpetuará hasta el siglo XVIII, en medios masónicos, por ejemplo. Este libro es una hábil mezcla de diatriba latina y de teodicea (+) estoica y neoplatónica. Se trata también del relato, en prosa y en verso, de una experiencia autobiográfica que sirve de base a una especulación filosófica relativa al orden de la naturaleza y al destino humano. A la vez lección de sabiduría y acto de fe en la providencia divina, la *Consolation* es un testimonio viviente de la cultura helenística. El platonismo medieval la recordará, después de que la mística cristiana haya retomado por su cuenta, desde el siglo IX, muchos de sus puntos de vista. Por otra parte, Boecio ha vehiculizado una moral puramente racional y una lógica formal de tipo aristotélico a través de toda la Edad Media, lo que hace que su obra resulte inabarcable. Al hacer intervenir la cosmología platónica, la teoría de las correspondencias y principios de dualidad dinámica entre los polos contradictorios de la realidad, Boecio sobrepasa el estricto pensamiento de identidad y homogeneizante de Aristóteles. Parafraseando la fórmula del matemático Henri Poincaré, podríamos decir de Boecio que fue "nominalista de doctrina y realista de corazón". Con él, en efecto, se abre el famoso debate que agitará a la Edad Media, el de los "universales" (*universalia*: términos universales). Reconciliando a Aristóteles y Platón, su espíritu original no podía sino seducir a los futuros pensadores del esoterismo y a los hombres en busca de sabiduría. Varias de las fórmulas empleadas en la *Consolation* se encontrarán en rituales masónicos. Como aquella que cierra el libro: "Alejaos pues del vicio y practicad la virtud", para no citar sino este ejemplo. No hace falta decir que el pensamiento de Boecio tendrá una cierta influencia en la constitución de las reglas medievales del monaquismo: "Da a tu vida una regla cierta", está escrito en el libro I. Después de Boecio, Marcianus Capella, autor de *Bodas de Mercurio y de la filología*, Casiodoro (477-575), amigo del filósofo, y otros compiladores retomarán las enseñanzas de su maestro, sin aportar nada innovador a su pensamiento y a la enseñanza de las artes liberales.

El pseudo-Dionisio y sus discípulos

En 1943, Maurice de Gandillac escribía que, desde largo tiempo atrás, "no hay un estudio serio sobre la historia de la espiritualidad que haga lugar a la influencia de Dionisio". Siendo el esoterismo parte importante de dicha espiritualidad no se puede, en efecto, omitir la evocación de la figura "mítica" y mística de Dionisio el Aeropagita, ni de interrogar su obra.

La historia atribuida al personaje y génesis del *Corpus Dionysiacum*, del cual es el supuesto artesano, son complejos, atravesados durante largos siglos por la fabulación, las confusiones y las refutaciones. A pesar de ello, su aporte a la mística cristiana y al esoterismo es considerable. Imposible silenciar esta influencia sin arriesgarnos a olvidar, al mismo tiempo, un eslabón esencial de la tradición cristiana. Máximo el Confesor (¿580?-¿662?) en el Oriente bizantino, Juan Scotto Erígena (¿810?-¿870?) en Occidente, los pensadores y teólogos del siglo XII y del siglo XIII, y los filósofos del Renacimiento tales como Ambrosio Traversari o Marsilio Ficino en el siglo XV y en Italia, se referirán al *Corpus Dionysiacum*. Numerosos manuscritos circularon durante la Edad Media, y varias ediciones fueron impresas desde el siglo XVI —la edición Cordier, impresa en Anvers por Plantin en 1634, será ornada con un frontispicio de Rubens.

El personaje mismo de Dionisio ha sido objeto de un mito, mito creado por la confusión entre el autor de *Nombres divinos*, de la *Teología mística*, de la *Jerarquía eclesiástica* y de la *Jerarquía celeste*, y el Dionisio mencionado por las *Actas de los Apóstoles*. La leyenda perdura hasta el siglo pasado, como lo testimonian los comentarios biográficos del abate Dulac en 1865. Pero, antes que él, esta leyenda había sido reforzada por la apología y el martirologio. Ya en el siglo IX vemos en Dionisio, escribe Maurice de Gandillac, "el fundador de la Iglesia parisiense, venido de Grecia más de un siglo después del nacimiento de Cristo". La historia bien conocida del mártir decapitado llevando su cabeza figura además en el Panteón, en el fresco de Bonnat. Hilduino (¿770?-884), obispo de Saint-Denis, fija la leyenda en su hagiografía *Post beatam et salutiferam*, y sobre ella se construirá la imaginería medieval. En cuanto a los escritos del pseudo-Dionisio, Hilduino favorecerá su traducción del griego al latín, después del obsequio del manuscrito por el emperador bizantino Miguel el Tartamudo a Luis el Piadoso, en setiembre del 827. Ocho años más tarde, la transcripción está terminada. A su vez, Juan Scotto Erígena retraducirá el manuscrito, a pedido de Carlos el Calvo, y facilitará así la comprensión antes de introducirlo en la teología y la mística medievales.

Un segundo punto es notable según el relato legendario de la identificación de ambos Dionisios, en Occidente: en efecto, hay que esperar el coloquio de Constantinopla, en el 533, para ver mencionado el *Corpus Dionysiacum*. De entrada se encuentra la refutación de la identidad común entre el redactor del *Corpus* y Dionisio, primer obispo de Atenas. El estudio preciso de los textos confirma la inverosimilitud del mito que se

propaga en Oriente y en Occidente, como lo demuestra el examen lexicográfico de varios términos.

El autor misterioso está, de hecho, ligado al neoplatonismo, y las analogías con Proclus (muerto en el 487) son numerosas. Desde entonces, y pese a las resistencias de los que sostenían su autenticidad, el mito va a pulverizarse. No por ello se aclara la personalidad del autor del *Corpus*. Las controversias proseguirán hasta los años de 1920 y, aún hoy, la prudencia es de rigor. El pseudo-Dionisio escribió probablemente a fines del siglo V o a principios del siglo VI, según lo han sugerido recientes demostraciones cristológicas y filosóficas. En cuanto a su lugar de origen, podría ser tanto Siria como Egipto o Capadocia.

Por el contrario, lo que cuenta aquí es el considerable aporte al esoterismo de obra teológica y mística. Esta riqueza podría reposar sobre tres elementos notables: la importancia que acuerda Dionisio a la angelología está relacionada con la predilección del esoterismo por las *mediaciones*; el lugar central del modo *analógico* en las jerarquías, celeste o eclesiástica, analogías que se sitúan en los surcos del neoplatonismo y que son portadoras de "sabiduría", ya que la palabra *analogôs* significa "la medida de las fuerzas o de los méritos de cada uno"; y en fin, el recurso a una verdadera teosofía que opera a la vez en el plano místico y en el plano de una teología apofática, es decir negativa. Georges Bataille no dejará, en *La experiencia interior* (1943), de rescatar de los *Nombres divinos* este pasaje: "Aquellos que, por la cesación íntima de toda operación intelectual, entran en una unión íntima con la inefable luz (...) sólo hablan de Dios por negación." Esta idea de una teología apofática será invocada por Henri Corbin como una salvaguardia necesaria que permite la aparición del "alma del mundo" (Sophia) y, de nuevo, preservando las mediaciones. Todo el esoterismo occidental se articula, desde el hermetismo renaciente hasta la teosofía germánica del siglo XVIII y el Iluminismo, luego en el mismo seno del esoterismo contemporáneo, sobre estos tres valores armónicos que rigen la relación del hombre con lo divino. De suerte que la síntesis griega y el espíritu cristiano encuentran en Dionisio una nueva manera, distinta del neoplatonismo de los primeros siglos así como también del sincretismo religioso, introduciendo el poder de una mística. Después de Plotino y Proclo —a quien se le atribuyen ciertos pasajes del *Corpus* apócrifo de Dionisio—, que proclamaban las bodas del *logos* con el alma, se plantean dos principios. Estos son enunciados a través de "jerarquías". Una corresponde a Jesús, la otra es "celeste". Son simultáneamente definidas como una "ornamentación de los seres" y precisan "sus relaciones recíprocas". Dionisio instituye un orden en el mundo terrestre y en el cosmos, que aparecen así "espiritualizados". La Sabiduría divina es evidentemente la ordenadora de esa armonía, favorable a la unión mística de las inteligencias con Dios.

Pero Dionisio plantea sobre todo la cuestión del conocimiento en la *Teología mística*, después que la *Jerarquía celeste* y la *Jerarquía eclesiástica* han explicitado la ordenación de los mundos. Según él, existen dos cami-

nos que conducen a Dios y a la contemplación de su luz. Uno es positivo (katafático), el otro negativo (apofático). Sólo el segundo es perfecto, porque conduce al místico solitario a superar las contradicciones, para participar de la unidad original de la creación. Ganando esta luz de la verdad, esta sabiduría, el creyente hace la experiencia de una verdadera teosofía (sabiduría de Dios) y descubre los principios de la realidad divina escondidos al vulgo. En varias de sus *Cartas*, así como también en el tratado de los *Nombres divinos*, Dionisio da un nombre a esta sabiduría. La llama "con el bello nombre de filosofía". Es esencial notar que esta "filosofía" es distinta de lo que por tal se entiende generalmente, aun en esa época. No se trata de una especulación que tiene por objeto las ciencias y el conocimiento profanos; en otros términos: ese saber que permanece sumiso a la dialéctica, al juego de las oposiciones. La *philosophia* de Dionisio —designada todavía en el *Corpus* como teología (*theologia*), teosofía (*theosophia*) o filosofía divina (*theia philosophia*)— es aquella que reivindicarán tantos esoteristas, designándola a veces con otras expresiones. Se alimenta de la Biblia y de la obra de los neoplatónicos. Por otra parte, y éste es un hecho determinante, esta filosofía requiere experiencia interior donde se confunden pensamiento y existencia. En los *Nombres divinos*, un bello pasaje relata la accesión posible del filósofo a la unidad divina:

> (...) y cuando los conocedores de Dios celebran con nombres múltiples la causa universal de todo efecto partiendo de todos los efectos (...) Ellos afirman además que este principio divino pertenece a las inteligencias, a las almas y a los cuerpos, al cielo y sobre la tierra, que es conjunto idéntico en lo idéntico, en el seno del Universo, alrededor del Universo, más allá del Universo, más allá del cielo, sobresencial, sol, estrella, fuego, agua, espíritu, rocío, nube, roca absoluta, piedra, en una palabra: todo lo que es y nada de lo que es.

Así los "conocedores de Dios", los practicantes de la verdadera "filosofía", deben postular la vía perfecta (negativa) del desconocimiento, única capaz de entrar en relación con lo incognoscible: "tiniebla más que luminosa del silencio". Se verifica hasta qué punto el ideal monáquico será golpeado, así como también la filosofía cristiana de los siglos XII y XIII, por esta concepción que requiere una meditación activa ante los misterios divinos. Asimismo, Basile Tatakis subraya a justo título que, con San Basilio, Dionisio "muestra que la doctrina de la docta ignorancia (*docta ignorantia*) no fue desarrollada por primera vez por Nicolás de Cusa (siglo XV)". Retengamos entonces, en el *Corpus Dionysiacum*, este desarrollo hasta entonces inédito de la teología cristiana: teología positiva, que se vincula con los nombres y con las cualidades que reconocemos en Dios, y teología negativa, que postula una elevación del alma más allá del ser y de la realidad, hacia la pura unidad. Es en ésta donde juega la experiencia

mística del filósofo, su éxtasis, gracias a un conocimiento cuya expresión, paradojalmente, designa un objeto incognoscible.

En fin, Dionisio, por primera vez, confiere a la noción de "filosofía" un significado del que se apoderó el esoterismo: la filosofía celebra la unión del alma con Dios, y se construye sobre un aprendizaje, una experiencia de las jerarquías y de la ordenación que gobiernan la creación. Esta vía del "vacío", esta iniciación en la "docta ignorancia" y en el no-conocimiento, volveremos a encontrarlas a menudo en la mística occidental. El esoterismo no cesará de referirse a ellas, menos en el sentido de una contemplación estática —a la manera de los monjes— que con la voluntad de evitar la hegemonía o el orgullo de una razón triunfante, separada de Dios, de la naturaleza y del hombre. A la unidad fundamentalista y cerrada del racionalismo, el esoterismo preferirá, en estas obras místicas, la unidad ordenada y jerarquizada, mediatizada de la teosofía, abierta hacia una salvación. Así los "ignorantes", discípulos de Dionisio en la Edad Media, deben considerarse como personas ciertamente instruidas, pero que no otorgan primacía a las ciencias profanas y puramente humanas. Desean, al contrario, tener una experiencia de las ciencias ocultas, de los misterios divinos que no están al alcance de la sola inteligencia. Esta experiencia requiere la sabiduría del alma, especie de inteligencia iluminada del interior, la misma que un texto del siglo XIV designará como una "nube de incognoscimiento", favorecida por la mediación de los ángeles y alentada por la gracia divina.

Luego de Dionisio, Máximo el Confesor (¿580?-¿662?) comentará sus obras y permitirá tanto a su teosofía como a su mística expandirse en el Occidente cristiano. En sus *Ambigua*, acentúa dos aspectos que interesan directamente al esoterismo: la idea de que el despojamiento y el renunciamiento (*apatheia*) son fuentes de libertad para el alma, y que dejan entonces entrever al conocedor de Dios la esperanza de una *restitución*. El amor que Dios da a aquel que ha sabido renunciar a las riquezas ilusorias de la filosofía profana para consagrarse mejor al "incognoscimiento", es factor de unidad. La unidad actúa no solamente entre el asceta y Dios, sino también con las otras criaturas, con el prójimo. Así se opera la restitución de las criaturas en Dios, el retorno a su espejo, como indica el *Génesis*. El esoterismo, en el siglo XVIII especialmente, hablará de "reintegración" y predicará, gracias a la existencia de correspondencias, jerarquías y mediaciones entre el hombre y Dios, una reconciliación —el poder de reparar la caída y de recubrir la unidad original de la creación.

La segunda idea de Máximo se desprende de la primera. Esa capacidad humana de reintegrar el corazón divino sólo es posible porque el hombre es *officina omniu*. Lleva en sí los mundos, sensible e inteligible, así como su alma únicamente pide despertar ante la chispa divina que se adormece en ella. Al creyente le conviene reintegrar el espacio del cielo, de los inteligibles, y abandonar poco a poco el de la materia, del conocimiento sensible. Máximo adelanta ya la idea de la antroposofía, tal como será desarrollada por los pensadores del Renacimiento y por Rudolph Steiner a

comienzos de nuestro siglo. La antroposofía liga el espíritu del hombre al Espíritu divino, a su sabiduría infinita. Máximo ve así en Jesús un "Dios perfecto y un hombre perfecto (...), consustancial al Padre, en lo que es de la divinidad, consustancial al hombre, en lo que es de la humanidad, porque tuvo lugar la unión de las dos naturalezas". La fórmula revela la clave de la sustitución. Jesús es su arquetipo y promesa. Como él, el hombre debe postular esa unión y, en él, elevarse hacia lo divino de lo cual es la sustancia. Este pensamiento es entonces optimista y esto merece subrayarse. El esoterismo, al retomarlo, se definirá también según valores optimistas: el hombre no está exiliado en un universo cerrado, y le es posible avanzar por vías que han sido trazadas por Dios a su intención.

Isidoro, obispo de Sevilla (¿muerto en el 638?) iluminará otra idea-fuerza del esoterismo. En sus sabias y eruditas *Etimologías*, se entrega a una vasta especulación analógica y anuncia así lo que es lo propio de la aproximación esotérica. La naturaleza está "signada", y queda al hombre de buena voluntad el descifrar esa "selva de símbolos" de la que hablará Baudelaire en su célebre poema *Correspondencias*. Isidoro anticipa, como Paracelso y Swendenborg, respectivamente, en los siglos XVI y XVIII. Las *Etimologías* de Isidoro tienen también como título *Orígenes de las cosas*, y fueron terminadas en el año 630. Compuesta por veinte libros que tratan de temas diversos como los ángeles, los monstruos, las lenguas o la agronomía, esta obra bien parece ser una de las primeras "sumas" medievales —conjunto enciclopédico de conocimientos—. Lo que el filósofo quiere demostrar es que la etimología, que hoy llamaríamos lexicografía, es un medio de conocimiento de las cosas: no un "significante arbitrario", sino un valor racional del lenguaje. Al menos existen etimologías arbitrarias y etimologías naturales (*secundum placitum, secundum naturam*).

El empadronamiento nombra así tres categorías de etimologías: las que provienen de las causas, las que provienen del origen y las que provienen de la dinámica de los contrarios. Estas interrogaciones conocerán prolongaciones hasta el siglo XVIII, con el *Mundo primitivo* de Court de Gebelin en 1773, y hasta nuestra época. A justo título, Isidoro se esfuerza por clasificar la realidad catalogando las palabras que la nombran. Un juego de analogías se desarrolla entre las cosas y las palabras, y esas correspondencias tienen un sentido. El Universo es entonces percibido en una continuidad, bajo la acción de un pensamiento que economiza los viáticos y confiere al lenguaje un rol de intermediario y de mediación. La naturaleza está llena de signos que han sido colocados por el creador. Isidoro se apoya especialmente en los nombres bíblicos, en los cuales advierte una enseñanza moral y mística. La ciencia profana sirve aquí al conocimiento de los misterios de la naturaleza y lo sagrado. El otro libro de Isidoro, las *Diferencias*, intenta racionalmente distinguir las palabras de las cosas por su parentesco y su oposición.

Si el esoterismo retendrá la doctrina de las correspondencias de Isidoro, en el siglo XX la psicología de C. G. Jung se situará en el surco que Isidoro desarrolla en las *Diferencias*. Ya el filósofo se interesa en los desliza-

mientos de sentido entre el *animus* y el *anima*, el *anima* y el *spiritus*. Este examen de las palabras no es "científico". Responde siempre a una preocupación doctrinaria y considera una explicación teológica. Distinguir, en efecto, el alma (*anima*) de la sede del pensamiento (*animus*) o del espíritu divino (*spiritus*), y poner el acento en la polisemia de estos términos, termina por edificar una verdadera psicología. Esta es inseparable de una interrogación sobre el imaginario del lenguaje. Antes que C. G. Jung, psicólogo de las profundidades, ocupado en revelar el sentido de las simbólicas tradicionales, Louis-Claude de Saint-Martin prolongó la reflexión de Isidoro de Sevilla, especialmente en su *Ensayo sobre los signos y las ideas*. En la misma época y en el mismo sentido, Joseph Joubert afirmará, por su parte, que la palabra es el "signo" de la idea. De nuevo, Isidoro participa en esta lenta maduración del esoterismo, predicando una teoría del lenguaje que sobrepasa las fronteras instauradas por lo real, prefiriendo las vías en espejo.

Juan Scotto Erígena y la filosofía de la naturaleza

El último filósofo de esta época postagustiniana que jugó un papel importante en el pensamiento medieval, que se afirmará en el siglo XII, es Juan Scotto Erígena (¿810?-¿870?). Esencialmente en la óptica de una filosofía de la naturaleza, su obra planta jalones y muestra un carácter esotérico determinante, especialmente para las corrientes teosóficas e iluministas que se desarrollarán seguidamente. Antoine Faivre la define así:

> Debía corresponder a Juan Scotto Erígena presentar una bella síntesis de Dionisio y de Máximo, haciendo una obra personal al punto de crear uno de los más importantes edificios teológicos e históricos de toda la Alta Edad Media (...). El *Periphiseon* es verdaderamente una "suma" teológica y teosófica donde se mezclan, unidas por un estilo elocuente y gracias al esfuerzo de una síntesis intrépida, ideas y citas tomadas de Agustín, de Boecio, de los capadocios, de Gregorio de Nazianze, de Máximo el Confesor y del pseudo-Dionisio, el todo fundido en una obra de potente originalidad.

Es ante todo necesario recolocar la reflexión de Juan Scotto Erígena, monje erudito venido de Irlanda, en el contexto de la época. Uno de los caracteres más notables de ese tiempo es la posición de inferioridad en la cual se encuentra Europa occidental con respecto a Bizancio y al mundo musulmán. "Pariente pobre" del Oriente, Occidente es así amenazado por el invasor árabe que, poco a poco, ocupa una gran parte de España y toma posesión de gran número de islas en el Mediterráneo. La cristiandad aparece como un precario bastión, que debe su supervivencia a la desorgani-

zación de los enemigos del Este y del Norte —eslavos, húngaros y vikingos—, y a los límites de las vías de comunicación con el Islam. Así se pudo hablar, a propósito de este período, de una "edad benedictina", como lo hizo el cardenal Newman. Fundada en el siglo VI por San Benito (480-547), patriarca de los monjes de Occidente, la Orden Benedictina encarna un ideal espiritual y ejerce un verdadero monopolio.

Juan Scotto Erígena perteneció a la Iglesia de Irlanda, una de las más disidentes en relación con Roma. Así Beda (¿673?-735) indicaba ya en su *Historia eclesiástica de la nación inglesa* los reproches del papa Juan en cuanto a su doctrina y su "independencia". Más liberal y ecléctica, esta Iglesia está plena de poesía clásica y predica la enseñanza del griego. Islote en un occidente, presa de turbulencias y disensiones, forma eruditos y, ya, lo que podríamos llamar universalistas. Juan Scotto Erígena habla varias lenguas, conoce a Platón, a los neoplatónicos, y está impregnado por el pensamiento agustiniano. Lector de Boecio y de Dionisio, traduce este último al latín, así como también los comentarios de Máximo el Confesor, para Carlos el Calvo. Poco se sabe sobre su vida: enseñó en Oxford luego de haber sido "magister" en la Escuela Palatina, tomó parte en debates y disputas teológicos —como la cuestión de la predestinación, levantada por la querella de Godescalc, en el 851—, dejó una obra imponente y original. Su muerte es misteriosa: la leyenda pretende que fue matado por sus alumnos a golpes de estilete.

En su abundante producción, el esoterismo retendrá sobre todo, además de exégesis sacadas de sus homilías y de sus traducciones, el sistema y la reflexión propuestos por *De divisione naturae*, también llamada *Periphiseon*. Este tratado esencial sobre la "división de la naturaleza" desarrolla toda una doctrina que servirá de fundamento a la filosofía ulterior de la naturaleza, desde el siglo XII hasta el siglo XIX.

Emile Bréhier subraya a justo título los propósitos que inaugura: "(...) su gran obra *De divisione naturae* es una interpretación de conjunto del teocentrismo cristiano por el teocentrismo platónico". El neoplatónico Juan Scotto Erígena aparece netamente, con anterioridad, en su respuesta a la controversia entablada contra el monje Godescalc. Mientras éste sostiene la idea de una doble predestinación, la de los elegidos y la de los réprobos, Juan responde que esta duplicidad es opuesta a la esencia divina, una e indivisible. Siendo Dios una sola causa, buena por añadidura, sólo puede producir un efecto: el bien. Así, su *De praedestinatione* refuta la teoría de su adversario, al que Hincmar hará condenar por el sínodo de Chierzey, en el 849. San Agustín y Platón presiden, pues, el enunciado de esta refutación, así como intervienen en el sistema de la naturaleza, sistema que no deja de recordar, por otra parte, a ciertas especulaciones de la Cábala. Juan, en efecto, parte del principio de que la palabra divina está en el origen del razonamiento. Es necesario entonces apoyarse en las Escrituras y en las exégesis de la teología. Ahora bien: la división es una de las cuatro operaciones de la dialéctica. De tal modo Juan distingue cuatro "especies" en la naturaleza: la que crea y no es creada, la que es creada y

crea, la que es creada y no crea y, en fin, la que no crea ni es creada. Las tres primeras corresponden respectivamente a Dios —fuente de la creación aunque no forme parte de ella—, a las "causas primordiales" —las ideas— y a las "esencias inteligibles y celestes, visibles y terrestres". La cuarta especie remite a la primera, pero bajo el modo del eterno retorno, porque toda cosa debe volver a su origen. Este cuaternario evita el dualismo y, de entrada, se manifiesta propicio a las especulaciones de la teosofía y la antropología que de él se desprenden. Escapa a las doctrinas fundamentalistas de tipo aristotélico y, en el plano teológico, procura una mediación entre el hombre y Dios por intermedio de la naturaleza. Bajo la influencia de San Agustín y de la teología negativa de Dionisio, Juan designa a Dios como una "súper esencia": supera toda contradicción y está más allá de todo límite. Sin embargo, todo procede de él, así la naturaleza que lo manifiesta y que surge como una teofanía (+). Juan dice de Dios que es a la vez principio, medio y fin de su ser para el Universo. Aquí comienza esta filosofía de la naturaleza que apasionará al esoterismo, porque el mundo creado, natural, es reintegrado al macrocosmos divino. Ya no es rechazado como el lugar del mal, del error, sino que es resumido en el hombre, microcosmos, que puede así llevarlo a la causa primera, única y divina.

Después de la "división" de la naturaleza, consecuencia de la caída, una ascensión es prometida gracias a la resurrección. Todo volverá a Dios y las distinciones desaparecerán —distinciones que no están solamente en la naturaleza, sino también en el hombre—. De hecho, la separación de los sexos, provocada por la primera caída de Adán, sobre la cual especulará la Cábala, será borrada en provecho de un retorno a la unidad del Todo divino. Como se ve, Juan procede a una síntesis hábil del platonismo y la teología cristiana. Entrega un pensamiento abierto donde intervienen las mediaciones de la naturaleza, la función de los arquetipos universales (*exemplum*, que sucede a las *universalia* de Dionisio). Estos últimos actúan en la naturaleza creada y creadora, en las ideas, distintas de Dios y no obstante identificables al Verbo divino: bondad, esencia, vida, sabiduría, inteligencia, razón, virtud, salud, eternidad, paz, etc. Las ideas son para el hombre modos de aparición de Dios que, en sí, es incognoscible. En suma, la naturaleza "significa", está signada. Es una especie de alfabeto divino que deja al hombre la posibilidad de reintegrarse a la unidad.

El esoterismo será muy sensible a esas salidas que la naturaleza dispone, como un libro abierto que la fe compromete a leer. Hablando de la tercera categoría, la naturaleza, la naturaleza creada que no crea, Juan emplea la expresión muy interesante de "donaciones divinas, de lo alto a lo bajo, a las órdenes inferiores por intermedio de las superiores". Esta categoría concierne pues tanto a los ángeles —espíritus puros— como a la materia y al hombre. La naturaleza de éste es mixta: tiene el intelecto común con el ángel, el sentido común con el animal, y la vida en común con las simientes. Su característica singular reside en su razón y permanece como "término medio" en la naturaleza (*medietas*), pero también unión (*aduna-*

tio), conclusión (*conclusio*) y fábrica (*officina*). Todo pasa por él, comprendiendo la naturaleza material e inferior que engendró el pecado original. Apoyándose en el relato bíblico, Juan explica que la caída arrastró al mundo espiritual y que éste se materializó. Se comprende de allí el sentido que da a la resurrección y a la salvación: la reintegración de la naturaleza en su principio, y por el hombre: "No habrá sino un solo Dios, que será todo en todo." La Trinidad, Padre-Hijo-Espíritu, ritma y simboliza también este pensamiento dinámico y viviente. Marca las etapas y llama a la teología de los Padres. Emile Bréhier enunció claramente el esquema seguido por Juan Scotto Erígena:

> El Padre, invisible y desconocido, se manifiesta por el Verbo divino, que nace en el mismo sentido que la inteligencia, al principio invisible y desconocido, se manifiesta en contacto con las cosas sensibles; y la creación de las otras cosas sólo es, para el Verbo, una ocasión o un medio de manifestarse. Esta teofanía y esta reabsorción en el primer principio son diferentes de la procesión y de la conversión, en que las primeras implican que la realidad tiene una historia y comporta iniciativas, mientras que las últimas designan un orden eterno e inmutable.

La visión optimista de Juan Scotto Erígena, su idea de la reintegración de la naturaleza al orden de la creación, y de la función mediadora que ella asuma, no podía sino estimular el esoterismo occidental. Deja entender que los secretos del Universo pueden ser aprehendidos, más allá de los fenómenos mecánicos solamente. La naturaleza está así "habitada" y ofrece una vía de salvación; se propone como un lugar de conocimiento y de sabiduría. Simultáneamente, induce una cierta imagen del hombre, pone el acento sobre una forma particularmente esencial —para el esoterista— de su sensibilidad. La imaginación activa descifrará la naturaleza, tomará sus signaturas y comprenderá los vínculos que la unen a Dios. Juan ha edificado una teoría de integración nueva de la naturaleza, que implica una dinámica de pensamiento diferente e incita a una búsqueda. Teología y física se encuentran por adelantado reconciliadas e instruyen desde entonces nuevas relaciones entre el Espíritu y la naturaleza viviente, el creador y la creación. Estos son precisamente los puntos en que se apoya el esoterismo: una lectura del mundo a la luz de la Revelación, el recurso a una dinámica de las correspondencias y el rechazo al divorcio entre el hombre y la divinidad.

2 - Encuentros con el mundo árabe

Hermetismo, alquimia y astrología árabes

Cerca de un siglo después de la muerte del profeta Mahomet, en el 632, el Islam forja un vasto imperio que, desde los Pirineos al Indo, extiende su influencia sobre Occidente. Desde los orígenes de la nueva fe, en el siglo VI, hasta la muerte de Averroes, en 1198, los intercambios entre el mundo árabe y la cristiandad van a multiplicarse, pese a los conflictos políticos y religiosos. En efecto, el Islam desarrolla toda una filosofía que, en un primer tiempo, se apoya en la exégesis del Corán. Como lo ha mostrado justamente Henri Corbin:

> La tarea primera y última es comprender el *sentido verdadero* de este libro. Pero el modo de comprender está condicionado por el modo de ser de aquel que comprende; recíprocamente, todo el comportamiento interior del creyente deriva de su modo de comprender. La situación vivida es esencialmente una *situación hermenéutica*, es decir, la situación donde, para el creyente, nace el *sentido verdadero*, el cual al mismo tiempo torna su existencia en verdadera. Esta verdad del sentido, correlativa a la verdad del ser, verdad que es real, realidad que es verdadera, todo eso es lo que expresa uno de los términos claves del vocabulario filosófico: la palabra *haqiqat*.
>
> Este término de *haqiqat* designa, entre otras funciones múltiples, el *sentido verdadero* de las revelaciones divinas, es decir el sentido que, siendo la *verdad*, es la *esencia*, y por consecuencia, el *sentido espiritual*.

Paralelamente a esta filosofía que se orientará en diversas direcciones, a esta religión que privilegiará una mística, una teosofía y un esoterismo, asistimos a la eclosión de un fenómeno cultural determinante, que ve al Islam asimilar la herencia griega. Conservando ese fondo griego muy rico y variado, el Islam, añade Corbin, "lo trasmitirá a Occidente en el siglo XII, gracias al trabajo de los traductores de Toledo". La rama hermetista del esoterismo occidental, su astrología y su alquimia conocerán esta influencia y este "pasaje obligado", antes del renacimiento cultural e intelectual de la cristiandad de Occidente, a fines del siglo XI y a principios del siglo XII.

Se puede suponer que, desde el siglo VIII, el hermetismo se difundió en países musulmanes. El Islam no solamente asimila las religiones judía y cristiana y reconoce a sus fundadores como profetas, sino que además admite la figura legendaria de Hermes. En efecto, este último, como lo ha justamente demostrado Pierre Lory, fue identificado con Idris, "pequeño profeta" (*nabi*), nombrado en dos ocasiones en el Corán —suras XIX, 57 y

XXI, 85: "Habla también, en el libro de Idris. El era verídico y profeta", luego: "Recuerda a Ismael, a Idris, a Zoulkifl, quienes todos sufrían con paciencia". Idris es ciertamente el equivalente de Enoch, de quien se trata en el *Génesis*. Enoch era un patriarca antediluviano y figura en la genealogía del Cristo establecida por San Lucas. La *Epístola a los Hebreos* del Nuevo Testamento extrae de su leyenda una lección. Habiendo vivido en la perfección, Enoch fue "llevado" por Dios. Encarna al "justo" recompensado por Dios y admitido a contemplar los misterios celestes, escapando a las afrentas de la muerte profana. Toda una literatura apocalíptica celebrará su advenimiento y perpetuará su personaje. No es sorprendente que, después de la revelación judía y del *Evangelio*, el *Corán* haya igualmente retomado por su cuenta el mito sagrado.

Pierre Lory explica que "la persona de Idris, tan discreta en el *Corán*, drena pues de los relatos heleno-egipcios que se vinculan con Hermes, y de datos haggádicos sobre Enoch, que vienen a fundirse para dar a este profeta una estatura repentinamente considerable. Idris/Hermes, dicen los relatos musulmanes, es llamado 'triple-sabio' (*al-muthallath bi al-hikma*)". Muy naturalmente, la tradición musulmana ha reconocido así este personaje *triplex* cuyas diferentes leyendas concurren a unir las herencias pagana, egipcia, griega, ciertos rasgos mesopotámicos y las enseñanzas judeocristianas.

Sin vacilación, le atribuirán también la ciencia de la escritura, de la astronomía y de la arquitectura, el dominio de la medicina, de la filosofía y de las matemáticas —¡hasta la iniciación de Pitágoras en esta disciplina!—, y en fin la práctica de las ciencias ocultas y de la alquimia. Así lo testimonia el gran tratado de ciencias ocultas, el *Ghãyat al-hakim*, donde Idris/Hermes es presentado como un maestro en teúrgia (+) y, a veces, como "naturaleza perfecta" que actúa en el celebrante, especie de ángel guardián y de conciencia superior. La referencia coránica, explícita, ubica a Idris en el cuarto cielo. Una noche del año 616, en efecto, el profeta Mahomet (Mahoma) habría sido llevado en una montura fabulosa y habría escalado, después de Jerusalém, los siete niveles celestes, para llegar a lo más cercano de la esencia divina. Asimismo la tradición esotérica de los musulmanes (*chiisme*), así como también la enseñanza mística (sufismo), contribuirán a enriquecer la leyenda y a atribuir a Hermes/Idris relatos y obras preciosos.

Según Ibn al-Nadim (siglo X), autor del *Fihris*, el príncipe omeya Khalid ibn Yazid (muerto hacia el 704), habría solicitado eruditos cristianos de Egipto, para que tradujesen tratados alquímicos del griego al árabe. En esos libros se menciona a un tratado de Zózimo. Se estima que la literatura hermética árabe fue considerable desde el 656 hasta el siglo XII —un reciente empadronamiento descubrió el mínimo conocido, a saber 18 tratados de alquimia, 23 de astrología y 3 de filosofía mística cuyo original griego parece perdido—. Las traducciones ordenadas por Khalid fueron, en el Islam, las primeras de una larga serie. Este habría sido iniciado en el arte real por un cristiano de Alejandría, Morienus, él mismo discípulo de

Stéfanos de Alejandría, célebre en Bizancio bajo el reinado de Heraclius, del 610 al 641. Se atribuyen a Khalid varios poemas y escritos alquímicos: *El libro de los amuletos, El grande y el pequeño libro del rollo, El libro del Testamento sobre el arte* y el célebre *Paraíso de la sabiduría*, que contenía 2.315 versos. Julius Ruska, especialista del tema, emitió la hipótesis de numerosos apócrifos, de múltiples falsificaciones, tantos son los textos con que la leyenda rodea al príncipe Khalid. La controversia está lejos de ser resuelta y coexisten diversas hipótesis. En cambio, el hecho de que sea Alejandría la que trasmitió la tradición hermética del Islam es auténtico. Basta con recuperar, un poco en todos los textos, los nombres de Platón, de Hermes, de Zózimo, de Stéfanos o de Apolonio para convencerse. Después de haberse formado en la traducción junto a los cristianos nestorianos y los sirios, los árabes leían griego desde el siglo VIII.

Entre los alquimistas y hermetistas árabes que serán venerados por Occidente, Jabir Ibn Hayyan, conocido bajo el nombre de Geber, es el más prestigioso. Su papel en el desarrollo de la alquimia es esencial. Geber pertenecía probablemente a una fracción de la tribu Azd, establecida en Koufa. Huérfano muy temprano, estudió el *Corán* y otras disciplinas sabias, como matemáticas y química. Lo encontramos alquimista en la corte de Harún al-Rachid, califa de Bagdad, de quien se trata en *Las mil y una noches*. Es amigo del sexto Imán chiíta, Ja'far al-Sadiq. Escribió primero para el califa un libro de alquimia titulado *Libro de Venus*, y favoreció la importación de textos griegos, desde Bizancio a la corte de Harún al-Rachid. Pero, además de obras de alquimia, Geber escribió tratados de astronomía, de lógica, de óptica, etc., y se consagró al cultivo de jardines ocultos: talimanismo, cuadrados mágicos y medicina. Después de su desgracia, estimó más prudente retornar a Koufa. Murió allí hacia el 833, según algunos; o en el 815 en Tus, según otros. Recientes investigaciones como las de P. Kraus o E. J. Holmyard nos dicen que una parte de los escritos atribuidos a Geber fue completada, corregida y quizá vuelta a redactar, en ciertos casos, por miembros de la secta musulmana de los ismaelitas. Esta secta, fundada en el siglo VIII, en el seno del chiísmo, admite que el séptimo Imán, Ismael, reaparecerá un día como mesías (*mahdi*) y castigará a los perseguidores del Islam descendientes de Alí (Alí, primo y yerno del profeta, fue asesinado en Koufa por su viuda). Su muerte marca la escisión entre el Islam sunita y el Islam chiíta (del árabe *chi'a*, partido de Alí). Para los ismaelitas, Mahoma pertenece a un ciclo de profetas y no es el último. Con todo, todas las religiones poseen caracteres de verdad que deben ser abrazados. Notemos que una de las ramas del ismaelismo fue la de los haschischins, o asesinos, así llamados porque absorbían su droga (el haschís) antes de ir a guerrear y ejecutar órdenes de su jefe, aquel a quien los cruzados llamarán "el Viejo de la Montaña".

Los Ciento doce Libros, Los Setenta Libros, Los Diez Libros de las rectificaciones y *Los Cuatro Libros de las Balanzas* constituyen lo esencial del corpus de Geber. Los primeros se apoyan en la célebre *Tabla de esmeralda*, texto alquímico atribuido a Hermes, cuyas primeras versiones reen-

contradas están transcriptas en árabe. Este texto será luego ampliamente difundido en lengua latina, en Occidente. Los segundos serán, en gran parte, objeto de una traducción latina por Gerardo de Cremona, en el siglo XII. Los terceros reciben aportes sucesivos de Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, aquí designados como "alquimistas", en el arte real. El último grupo expone la teoría llamada "de la Balanza", así presentada por E. J. Holmyard:

> Jâbir estaba convencido de que se perdía tiempo ensayando empíricamente hacer transmutaciones; persuadido de la existencia de un orden en el seno del mundo material, sostenía que los cualificativos de los cuales las sustancias eran la sede, podían explicarse sobre una base cuantitativa. Así se vio llevado a formular su concepción característica de la balanza, desarrollada en su obra *Los Libros de las Balanzas* (...) La balanza, según él, era un equilibrio entre las "naturalezas" y, en una gran parte de sus trabajos, se esforzó por determinar numéricamente el equilibrio del oro, metal perfecto, a fin de obtener, realizando un equilibrio semejante con metales viles, la transmutación de estos últimos.

Por lo demás, y especialmente en lo que concierne a las concepciones sobre la materia, Geber toma de las teorías de Aristóteles, aunque las desarrolla de otra manera. Existen al principio cuatro "naturalezas" primeras: calor, frigidez, sequedad y humedad. Cuando estas "naturalezas" se unen a una sustancia, engendran compuestos de primer grado: cálido, frío, seco y húmedo. Combinadas, dan nacimiento al fuego (calor+seco+sustancia), al aire (calor+húmedo+sustancia), al agua (frío+húmedo+sustancia) y a la tierra (frío+seco+sustancia). Los metales están así constituidos por dos "naturalezas" internas y dos "naturalezas" externas. *Los Setenta Libros* mencionan por ejemplo al plomo, frío y seco en el exterior, cálido y húmedo en el interior, mientras que el oro es cálido y húmedo en el exterior, y frío y seco en el interior. Pero la contribución mayor de Geber, en alquimia, reside en su teoría de los tres principios, teoría que sus sucesores retendrán, y que sólo será suplantada a fines del siglo XVIII. Según él, los metales tuvieron nacimiento en la tierra y bajo la influencia de los planetas, gracias a la unión del mercurio —en el origen de lo frío y de lo húmedo— y del azufre —que engendra lo cálido y lo seco—. Asimismo, Geber completa el laboratorio tradicional de los alquimistas introduciendo el uso de productos animales o vegetales, tales como la sangre, la médula, la crin, los huesos, la orina de león, de víbora, de zorro, etc.; y el acónito, la oliva, el jazmín, la arañuela, la cebolla o el jengibre. Se nota inmediatamente que varias de estas sustancias serán utilizadas en la fabricación de venenos, de filtros, en brujería o magia, y en la farmacia.

Químico y alquimista, Geber dejó también el *Libro de la misericordia*, del cual una leyenda dice que fue descubierto a su muerte bajo su almohada. Aunque nuevamente, como sucede con numerosas obras que le son

atribuidas, se dude de su autenticidad. La clave reside sin duda, como bien lo ha demostrado H. Corbin en el *Libro del Glorioso*, en que "enuncia que comprenderlo a él, a este libro, y comprender así el orden mismo de todo el corpus, es como ser el mismo Jâbir (...). El personaje de Jâbir no es ni un mito ni una leyenda; pero Jâbir es más que su personaje histórico. El Glorioso es el arquetipo; hubo varios redactores del corpus, cada uno podía retomar auténticamente, bajo el nombre de Jâbir, el gesto del arquetipo. Este gesto es el de la alquimia (...)".

Vinculando la alquimia y una verdadera ciencia de la naturaleza a una fe mística, ismaelí en este caso, Geber inauguraba un proceso que se desarrollaría en el Islam y del cual Occidente sería más tarde el heredero.

El segundo alquimista árabe importante cuyo nombre retendrá Occidente, y que será pronto traducido, es Abú Bakr Mohammed ibn Zakariyya, llamado Al-Razi o Rhazés (864-925 o 932). Filósofo, médico y hasta musicólogo, Rhazés ha dejado una obra sustancial y variada. Sus actividades en la enseñanza, como director de hospital, como "investigador", han contribuido a su celebridad. Si su obra filosófica ha estado largo tiempo perdida, su trabajo de médico y de alquimista fue, en cambio, rápidamente difundido. Su libro más célebre es sin duda el *Libro del secreto de los secretos*. Se trata más de un tratado de alquimia práctica que de una obra teórica o especulativa, muy diferente a los principios expuestos por Geber. Rhazés desconoce así la "ciencia de la balanza" y, al mismo tiempo, la "exégesis espiritual" (*ta'wil*), de las cuales la alquimia sería una de las más esenciales aplicaciones.

A diferencia de Geber, preocupado por descubrir, gracias a la "balanza", las relaciones que existen entre lo manifiesto y lo oculto, lo exotérico (*zâhir*) y lo esotérico (*bâtin*), se opone a la mística y a la simbólica ismaelíes. En consecuencia, los ismaelíes atacarán sus posiciones en cuatro frentes: el tiempo, la naturaleza, el alma y la profecía. Alquimista "práctico", Rhazés aplica el arte real a la medicina y a las ciencias de la naturaleza. No se implica en la teosofía ismaelita y admite que la "causa" no es cognoscible. Dicho de otro modo, no se puede discutir, en cuanto al estudio de la naturaleza, nada que no sea fenómeno manifiesto, nunca el agente causal que lo engendra y lo rige. H. Corbin habla precisamente del interés de esta polémica para una aproximación esotérica: "Es que la oposición en juego no es una simple oposición entre racionalismo, filosofía y teología en el sentido confesional de la palabra. Es una oposición mucho más radical entre el espíritu religioso esotérico, iniciático, y una voluntad hostil a todo lo que dicho espíritu implica". Se encuentra aquí un ejemplo muy significativo de dicho espíritu, que domina el esoterismo y que un creyente como Rhazés se cuida de considerar con benevolencia.

Muy al contrario, la *Turba philosophorum* o el *Libro de los secretos de la creación* encarna el espíritu esotérico e ilustra sobre el hermetismo árabe. La *Asamblea de los filósofos* aparecerá por primera vez bajo el título en latín de *Turba philosophorum* en el siglo XIII, y conocerá sus primeras ediciones en el siglo XVI. Esta versión latina está sembrada de índices

que remiten al pensamiento árabe que está en sus orígenes, sin duda entre los siglos IX y X. Por otra parte, se encuentran huellas de este texto en un escrito del alquimista árabe Ibn Umaïl, en el siglo X precisamente. Gracias a las investigaciones de Martin Plessner en 1954, puede estimarse que la composición de la obra data de los alrededores del 900.

Bajo el pretexto de la cosmología, el autor de la *Turba* evoca los principios mayores de la alquimia. Nueve filósofos, que Plessner logró identificar pese a las deformaciones debidas a las traducciones, toman parte en un debate. Se trata de Anaximandro, de Anaxímenes, de Anaxágoras, de Empédocles, de Arquelaos, de Leucipo, de Ecfantus, de Pitágoras y de Xenófanes, todos presocráticos.

Sostienen, cada uno a su vez, su tesis concerniente al nacimiento, el movimiento y los elementos del Universo. Desde estos puntos de vista cosmológicos, asoma el objeto mismo que ocupará los sesenta y tres discursos que constituyen la *Turba*: la alquimia. Esta permanece sumisa, previamente, a tres verdades indefectibles: el creador del mundo es Alá, el mundo es uniforme en su naturaleza, y todas las criaturas, inferiores y superiores, están compuestas de cuatro elementos. Plessner concluye así: "El autor del texto conocía muy bien la compilación de fragmentos de autores griegos, como Olimpiodoro, prueba de que la doxografía había penetrado en el Islam, y supo dar a su obra un color absolutamente islámico." La *Asamblea de los filósofos* tiende así un puente de más de un milenio entre la tradición greco-egipcia y la nueva fe.

En cuanto al *Libro de los secretos de la creación*, aparece hacia el 825. Es célebre, ante todo, porque contiene una versión de la no menos célebre *Tabla de esmeralda (Tabula smaragdina)*. Holmyard ha descubierto una versión anterior de este texto determinante del hermetismo, traducida del griego o del siríaco, en el *Segundo Libro del elemento de la fundación*, de Geber. El *Libro de los secretos de la creación* nos ofrece entonces la segunda.

El libro es atribuido a Apolonio de Tiana, quien era conocido luego del relato biográfico que Filóstrato (170-230) le había consagrado en su *Vida de Apolonio de Tiana*. Las referencias históricas tienden a borrarse en provecho de la leyenda. Apolonio es a menudo asociado a Hermes en escenarios herméticos. Geber precisaba ya que se refería a él, y debió de conocer el *Libro de los secretos*. Escribe: "Un tal Balinas el Sabio aborda esto cuando habla de lo que está grabado en la Tabla que está en la mano de Hermes (...)". En efecto, Geber informa del descubrimiento por Balinas (Apolonio) de la tabla grabada en la mano de Hermes, y da una versión abreviada de la *Tabula*. También la menciona de nuevo en su *Libro de lo viviente*. Este *Libro de los secretos*, atribuido entonces al neopitagórico Apolonio, dataría del 750, y conoció varias copias ulteriores manuscritas. Han sido contadas ocho, y la más antigua data del 934. Pero sólo cuatro de ellas hacen figurar a la *Tabula*. Se notará la presencia en la obra de un capítulo: "Sobre la creación del hombre", cercano al *Poïmandres*. La *Tabula* se encuentra en fin en otra colección árabe firmada por el autor

ficticio Sagijus, que data del siglo XII. En la misma época, la versión latina de Hugo Sanctalliensis dará un texto prácticamente muy parecido al de Sagijus.

Por todas partes, en todos los casos, el tema poético del descubrimiento del texto secreto, legado por Hermes, aparece y se modifica según las inspiraciones: Apolonio, en la ciudad de Tuwana, descifra la inscripción que figura en una estatua de piedra: "¡Mira! Soy Hermes, el que es triple en Sabiduría". Luego, fiel al mandamiento escrito en el pecho de piedra, Apolonio encuentra el enigma y cava bajo la estatua. Lleva entonces a una caverna oscura y se duerme de fatiga... Durante su sueño, aparece un viejo que le dice: "Levántate y entra en esa cámara para acceder al conocimiento de los secretos de la creación, para llegar a una representación de la naturaleza". Siguiendo el consejo, el taumaturgo es llevado a la presencia de un anciano, sentado esta vez en un trono de oro y teniendo en su mano una tabla de esmeralda donde está escrito: "He aquí el secreto del mundo y el conocimiento de la naturaleza". Sólo le quedará leer la obra colocada ante él, e iniciarse en los secretos de la creación y en el conocimiento de las causas. Desde entonces, la Edad Media hará un gran éxito de esta puesta en escena y multiplicará sus versiones.

La Tabla de esmeralda es uno de los textos fundamentales, aunque sea muy corto, del hermetismo. Expresa los principios naturales y teosóficos de la "analogía", expone las leyes que rigen las mutaciones en la naturaleza y constituye un verdadero breviario alquímico. Lo "alto" y lo "bajo" corresponden por analogía y proceden de una sola fuente: "Así como todas las cosas fueron creadas por la mediación de un solo ser, una cosa única ha engendrado todas las demás por un solo acto de adaptación". Un alma universal ha creado el Universo y actúa tanto en el microcosmos como en el macrocosmos. Se ha dicho que los cuatro elementos participan de la gestación y que la creación es el producto de su interacción. Una lectura alquímica aparece claramente, en la breve conclusión de este texto lapidario: "Poseo tres partes de la sabiduría del Universo, y por esa razón tengo como nombre Hermes Trimegisto. Lo que tenía que decir sobre la operación del Sol está acabado". ¿Hay que aclarar que estas pocas palabras han avivado la curiosidad de todos los alquimistas? Es posible convencerse fácilmente ante las múltiples interpretaciones a que han dado nacimiento.

El hermetismo árabe dejó muchos otros testimonios de su interés por el hermetismo y la alquimia, hasta el siglo XII, período en el cual retornan a Occidente. La astrología no está ausente de ese interés. Toma el nombre muy poético de "juicio de las estrellas" (*el-hakam el-noudjoum*), y se presenta a menudo bajo la forma de compilaciones y síntesis que desempeñarán un papel nada desdeñable en la cristiandad, del siglo X al siglo XIII. Bajo el reinado del califa Al-Hakam II, del 961 al 976 en España, una importante comunidad de sabios ejerce sus talentos, entre ellos Maslama Ibn Ahmad. Este habría entrado en contacto con los "hermanos de la Pureza", un grupo oriental de ascetas versados en las ciencias, cuyas enseñanzas habría aprendido. Es autor de un comentario del *Planisphaerium* de Ptolo-

meo, y de un tratado sobre el astrolabio, luego de dos tratados respectivamente consagrados a la alquimia y a la astrología: *La diligencia del sabio* y *El objetivo de la sabiduría*. Este último será traducido al español desde el 1256, a pedido de Alfonso el Sabio. Una versión de esta obra será muy valorizada, más tarde, con el nombre de *Picatrix*, florilegio que Rabelais parodia en *Pantagruel*. En Siria, el astrólogo Albumasar (siglo IX) retoma elementos de la astrología y de la astronomía helenísticas, pero desarrolla sobre todo el sistema de "partes" que Ptolomeo había resumido en una sola fórmula: la "parte de fortuna". También pone en "correspondencia" a las religiones y los planetas: judaísmo y Saturno, cristianismo y Mercurio, Islam y Venus. Roger Bacon lo citará en el siglo XIII, y su obra, *Al-Kiranat*, será traducida al latín bajo el título de *Liber de magnis conjuctionibus*.

Los árabes aportaron mucho a la astrología. Así introdujeron la determinación algebraica exacta de las casas intermediarias, y prolongaron la teoría de los cuatro ángulos de Ptolomeo. Construyeron nuevos astrolabios más perfeccionados y realizaron el cálculo de las fechas de los acontecimientos celestes. Sobre todo, innovaron en el dominio técnico creando una astrología mágica que reposaba sobre la teoría de las correspondencias cara al esoterismo: a la influencia de cada planeta corresponden ciertos metales y los signos que les son asociados. La "fuerza sideral" se encuentra así intensificada, y se hace necesario utilizar amuletos o talismanes. De esto se trata ampliamente en el *Picatrix*. Como con el hermetismo y la alquimia, Occidente deberá agradecer al mundo árabe por haber preservado este saber que, sin él, no habría retomado rápidamente fuerza y vigor durante la renovación que asoma en el siglo XI, en el Occidente latino.

Filosofía y mística islámicas

Varios pensadores árabes también permitieron, en otro nivel, contrabalancear la influencia dominante del aristotelismo, poco inclinado al espíritu esotérico, desarrollando una filosofía sagrada y una teología mística a las cuales Occidente será sensible.

Entre los *falâsifa* (transcripción árabe del griego *philosophos*) que influyeron en el esoterismo occidental y se adelantaron en una vía neoplatónica, hay que mencionar primero a Al-Kindi (756-873). Es ciertamente un filósofo, pero según la terminología explicitada por Henri Corbin, su obra puede no obstante ser clasificada en la categoría de la teosofía (*hikmat ilâhîya*). Varios de sus libros serán traducidos al latín en la Edad Media, e ilustran muy bien la multiplicidad de sus centros de interés: metafísica, geometría, matemáticas, astrología, astronomía, música, etcétera.

Nacido en Kufa de un padre gobernador de Basra donde fue educado, Al-Kindi va luego a Bagdad, donde recibe la protección de los califas abasidas al-Ma'mun y al-Mo-tasim. Caerá más tarde en desgracia y morirá solitario. Su sobrenombre de "filósofo de los árabes" testimonia la importan-

cia que tuvo. Al-Kindi, gracias a una fortuna personal, favoreció la traducción al árabe de textos griegos antiguos y no vaciló en llamar a traductores cristianos. Es así como la *Theologia* llamada de Aristóteles, la *Geografía* de Ptolomeo y una parte de la *Metafísica* de Aristóteles vieron la luz. Se cuentan más de 260 títulos de obras traducidas a instigación del filósofo.

De él, varios textos nos han llegado; intentan afirmar un acuerdo entre la reflexión filosófica y la revelación profética —diligencia que un Filón había seguido en el dominio del pensamiento judío—. Al-Kindi distingue así la ciencia humana, constituida por la lógica, la filosofía y el *quadrivium* (aritmética, música, astronomía y geometría) y la ciencia propiamente divina, cuyos profetas son los únicos poseedores. Entre las dos, existe una armonía posible que une los grandes principios de la filosofía profética. De hecho, la creación del mundo *ex nihilo*, la resurrección de los cuerpos y la profecía, no pertenecen a la dialéctica racional. La creación es un acto divino y, después de este acto inaugural y voluntario, han sido engendradas varias inteligencias jerarquizadas y por lo tanto "emanadas". Esta idea corta no sólo con la teoría de los neoplatónicos, sino también con la de los ismaelitas. Existen simultáneamente dos mundos: uno donde sólo Dios actúa, y otro que es el campo de acción de la naturaleza. Este último es el del devenir, del cambio y de la alteración.

En sus libros, *Tractatus de erroribus philosophorum*, *De quinque essentiis*, *De intellectu*, *De somno et visione*, Al-Kindi distingue las dos áreas del conocimiento, humano y divino, los dos mundos sobre los cuales respectivamente actúan, y en fin el modo de acercamiento que implican. Si su gusto por las matemáticas hace de él un neopitagórico, también fue sensible a doctrinas como la de Alejandro de Afrodisia (s. III), comentarista de Aristóteles y autor de un tratado, *De anima*, en el que Al-Kindi se inspira y del que toma la cuádruple división del intelecto. Existen en efecto cuatro grados del *noûs* (espíritu): el intelecto material en potencia, al que sucede, después de la educación e instauración de hábitos, un intelecto cuya formación coincide con la aptitud para conceptualizar; cuando éste llega a pensarse a sí mismo es llamado intelecto "en acto", en fin, existe un intelecto que es pura forma, inmaterial, inteligible en acto, que se confunde con Dios.

Al-Kindi retendrá de este sistema de la percepción y del intelecto humano que, por el hecho de ser este último trascendente del intelecto, en él está implícita la visión de Dios en la menor sensación. Plotino conocía a Alejandro en su época; Al-Kindi, desarrollando sus teorías, las trasmitirá al Occidente cristiano bajo una forma original. Acomodando una verdad racional distinta a una verdad revelada, y tratando de armonizar los dos modos de conocimiento a los que inducen, Al-Kindi se abría a una filosofía de tipo neoplatónico, y aportaba al esoterismo una contribución cierta.

El segundo filósofo que requirió el interés de los pensadores occidentales del esoterismo es Al-Farabí (872-950). Con él se acentúa el aspecto místico y teosófico. Nacido en Wasidj, Transoxiana, en una familia de notables, fue a estudiar a Bagdad y tuvo como primer preceptor a un cristia-

no. Estudió lógica, gramática, música, matemáticas y ciencias. Recibió, por vasta cultura, el apodo de *magister secundus* (Aristóteles era llamado *magister primus*). La opinión corriente, en Irán, quiere que haya sido, además, adepto al chiísmo —lo que la protección de la dinastía chiíta de los Hamdamidas deja efectivamente pensar—. Al-Farabí viajó mucho, especialmente en Egipto, y murió en Damasco. De naturaleza contemplativa, sensible a la música —dejó un tratado, *Sobre la música*—, este teósofo buscó un acuerdo entre Platón y Aristóteles así como siguiendo a Al-Kindi, concilia filosofía con pensamiento profético.

Su obra contiene comentarios sobre Aristóteles, hoy perdidos, un análisis de los *Diálogos* de Platón, tratados científicos, políticos y metafísicos. Su *De intellectu et intellecto*, así como también las *Gemas de la sabiduría*, serán ampliamente comentados. Bajo muchos aspectos, los escritos de Al-Farabí dejan filtrar la influencia del sufismo, esa corriente mística islámica nacida en Persia, portadora de un esoterismo muy netamente influido por las religiones y filosofías occidentales, y también del neoplatonismo, orientado hacia la ascesis iniciática (en árabe, *suf* designa el hábito de lana llevado por los adeptos). Muchos pasajes vehiculan teorías iluminativas y místicas que no dejan de recordar la teología plotiniana, o aun ciertas teorías ismaelitas.

Henri Corbin ilumina tres puntos fundamentales que, en la filosofía de Al-Farabí, hacen resaltar un esoterismo al cual Occidente estará atento. En principio, Al-Farabí distingue, desde el punto de vista metafísico sobre todo, la esencia de la existencia, siendo la segunda un accidente, un "predicado" de la primera. Avicena formulará a su vez la misma tesis, desarrollándola. El segundo punto concierne a la procesión de las inteligencias, que Henri Corbin resume así:

> La emanación de la I inteligencia a partir del primer Ser, sus tres actos de contemplación que se repiten vez a vez en cada una de las inteligencias jerárquicas, engendrando cada vez la tríada de una nueva inteligencia, de una nueva alma y de un nuevo cielo, hasta la X inteligencia —este mismo proceso cosmogónico será descrito y ampliado por Avicena—. Las primeras esencias divinas, los astros-dioses en Aristóteles, devienen en Farabí "inteligencias separadas".

Esta cosmología, que desembocará más tarde en otros pensadores, en una angelología, debe ser aprehendida como una diligencia propia del esoterismo, y no estropea en absoluto la dogmática monoteísta. Aquí hay que retener, de nuevo, la preocupación por instaurar mediaciones y dejar abierta la vía de la iluminación, de la visión. Esta filosofía mística, aunque ampliamente impregnada de neoplatonismo, no podía sino concluir en una teoría original de la "ciudad perfecta". Este tercer punto, relativo al profetismo universal predicado por Al-Farabí, instaura un puente entre la filosofía platónica y el profetismo islámico, el "sabio" griego está ahora dobla-

do por un imán. Este establece "leyes" y preserva la armonía, pues debe haber alcanzado el grado supremo de sabiduría que le permita unirse, interiormente, con la inteligencia agente, es decir la que abstrae las formas de la materia. Al-Farabí la define así: "Una inteligencia agente es para el intelecto posible del hombre, lo que es el sol para el ojo, que quita visión en potencia mientras está en las tinieblas". La "ciudad perfecta" está sometida a un modelo ideal que se realizará, según la escatología chiíta, cuando la parusía (+) del imán escondido tenga lugar. El sabio-profeta de Al-Farabí debe pues incitar a los ciudadanos a unirse, como él mismo, a los seres espirituales. El modelo platónico es así dado vuelta, la "política" sujeta al espíritu y a la armonía prometida por la teología islámica. En fin, la "ciudad" realizada en el plano terrestre y humano, guía al hombre hacia la felicidad en Dios y el retorno hacia las almas hermanas que lo han precedido en el más allá, y a las que se unirá en la dicha eterna.

Abû 'Alí al-Husayn Ibn Sinâ, a quien la pronunciación española conducirá a la forma simplificada de Avicena (980-1037), es sin duda el filósofo árabe más célebre en Occidente, junto con Averroes. Nació en Afchana, cerca de Boukhara, y su padre ocupaba un lugar importante en el gobierno samánida. Su vida nos es conocida pues dejó una autobiografía. Como sus predecesores, Avicena adquiere un conocimiento enciclopédico que mezcla filosofía, ciencias diversas y teología, sin contar una formación de jurista. Gracias a Al-Farabí, de quien retoma y amplifica varias ideas, se familiariza con la *Metafísica* de Aristóteles. Viaja mucho, abre un curso público y luego comienza a redactar su *Cánon* (*Qânûn*) de medicina, obra fundamental tanto para Oriente como para Occidente. Ocupará luego diversos puestos de consejero y hasta de visir, y conocerá algunas inconveniencias políticas. Durante su permanencia en prisión, escribe su primer trabajo místico: *Relato de Havy Ibn Yaqzân*; luego, después de una evasión, se refugia en Ispahán. El pillaje de la ciudad por Mas'ûd provoca la desaparición de la enorme enciclopedia de Avicena, con excepción de algunos fragmentos: una parte del comentario de la *Teología*, supuestamente de Aristóteles, el comentario del libro *Lambda* de la *Metafísica*, notas al margen del *Deanima* y algunos cuadernos conocidos bajo el título de *Lógica de los Orientales*. Morirá como piadoso creyente, después de haber seguido a su príncipe en una expedición guerrera contra Hamadán.

Avicena dejó no obstante una obra abundante y extensa en todos los dominios del pensamiento sabio de la época. Si una parte se ha perdido, permanecen al menos numerosos tratados que nos han llegado y fueron traducidos en Occidente. Ellos ejercieron una profunda influencia en el esoterismo latino de la Edad Media.

De hecho, la teoría del conocimiento y la creencia en un "intelecto agente" orientaron de entrada el pensamiento de Avicena hacia una teosofía. Partiendo de los principios enunciados por Al-Farabí, el filósofo adelanta que el conocimiento procede de un "intelecto agente", también llamado intelecto de la esfera de la luna. Este último ha otorgado a las diversas partes del mundo sensible formas y cualidades, así como ha produ-

cido el conocimiento en los intelectos. Ahora bien, Avicena distingue tres modos y dominios del conocimiento: el conocimiento de los principios originales, el conocimiento de las abstracciones y el conocimiento sometido a la revelación —como el del porvenir, por ejemplo—. Al primer orden del conocimiento corresponde el "intelecto dispuesto o preparado", en el interior del cual la potencia está cercana al acto; al segundo, un intelecto en acto, que comprende y percibe las formas inteligibles que el intelecto material, por su parte, percibe en potencia; al tercero, un intelecto emanado, que "viene de afuera".

También aparece una jerarquía de las inteligencias. La primera reside en el pensamiento divino que, pensándose a sí mismo, engendra la creación. Este *noûs* primero es consustancial al pensamiento divino, y permite el pasaje del uno a lo múltiple. Aquí está el "efecto" de su energía. Luego de Al-Farabí, Avicena edifica su sistema. Gracias a una serie de actos de contemplación, la pluralidad del ser se desprenderá de la primera inteligencia. Esta, contemplándose a sí misma en su principio, engendra la segunda inteligencia que, contemplándose a su vez, engendra la tercera: el alma motriz del primer cielo o "esfera de las esferas". De ella procede el cuerpo etérico (cuerpo sutil) de este primer cielo que, simultáneamente, procede de la dimensión inferior de la primera inteligencia, de su dimensión oscura, de su nada. Esta triple contemplación concluirá, en su incesante repetición, en la doble jerarquía de las Diez Inteligencias querubínicas por una parte (*Angeli intellectuales*) y de las Almas Celestes por otra parte (*Angeli caelestes*). Desprovistas de facultades sensibles, poseen en cambio la imaginación pura —y por lo tanto independiente de los sentidos—, como la energía deseante, tendida hacia la Inteligencia que las ha procreado, comunica a cada cielo su movimiento propio. Henri Corbin concluye escribiendo: "Las revoluciones cósmicas en las que se origina todo movimiento son, pues, el efecto de una aspiración de amor siempre insaciada. Esta es la teoría de las Almas Celestes, y consecuentemente la de una imaginación independiente de los sentidos corporales (que) fructificará en los avicenianos iraníes".

La última inteligencia, décima en el número, ya no tiene el poder de prolongar la producción de otra inteligencia. Por este hecho, deviene el lugar de una diseminación de la emanación que da nacimiento a la multitud de las almas humanas. Es exactamente ella quien será nombrada como inteligencia agente, o activa (*'Aql fa'âl*), y será retenida por los esoteristas. De ella emanan las almas humanas. Cuando accede a la iluminación, esta inteligencia proyecta ideas y formas diversas del conocimiento. Pero su recepción por el alma humana depende de la aptitud de ésta para tornarse hacia la *intelligentia agens*. En efecto, todo conocimiento es iluminación proveniente del ángel. De allí, Avicena designa la naturaleza angélica del intelecto humano. Ella tiene como vocación despertarse a la luz del intelecto agente, favorecer ese estado privilegiado de comunión con el ángel. La inteligencia es por lo tanto exterior al intelecto humano, y distinta sin embargo del concepto de Dios. Es la expresión existencial de la plenitud

divina, de donde proceden las jerarquías espirituales. El hombre es así unido a ese ser luminoso y debe, para encontrarlo, volver hacia él la faz angélica de su alma.

El esoterismo será sensible a esta angelología graduada, mediadora entre Dios y el hombre. Se impregnará también en los relatos místicos de Avicena, que mencionan un "Oriente" ideal e interior donde cuentan el encuentro con el ángel —otros tantos temas que el esoterismo cristiano, a su vez, explotará—. Estas epopeyas místicas e iniciáticas no dejan de recordar los relatos y anécdotas del sheik Abu Said (967-1049), tal como los narra en el siglo XII su biznieto, y hasta anuncian lo que culminará, a principios del siglo XIII, en la célebre *Conferencia de los pájaros*, de Farid 'Attâr.

Era necesario que, bajo el sello del pensamiento neoplatónico, se produjera el encuentro entre la mística cristiana de los primeros siglos y la filosofía islámica. La renovación árabe, su sed de conocimientos y su espíritu "humanista" antes de hora, contribuirán a alimentar el esoterismo occidental y a mantener vivas ciertas ramas de lo que se convertiría en su patrimonio, como la corriente hermética. Este fenómeno de postas, asociado a los fundamentos echados por el *Corpus* del pseudo-Dionisio o la teología natural de Scotto Erígena, prepara el nacimiento de las grandes "sumas" medievales, y favorece la emergencia de un renacimiento occidental. Por otra parte, luego de que Bizancio se convierte en la única capital del Imperio, en el 470, el Oriente va por su parte a prolongar la tradición neoplatónica con pensadores como Psellos (1018-1098) y alimentar una importante corriente mística, gracias a la vida de los monasterios bizantinos. Los "agrimensores de la fe", como Juan Clímaco en el siglo VII, mantendrán la necesidad de una vida contemplativa y predicarán la mística del desierto, que animará a su vez a anacoretas (+) y cenobitas (+) de la Edad Media.

La reconciliación entre la filosofía, el interés científico y la Revelación religiosa permitiría al esoterismo occidental elevarse del mundo terrestre al mundo celeste, del ser íntimo a la divinidad.

IV

Esoterismo y simbólica románica (Siglo XII)

"El espejo que encierra numerosas maravillas y que proyecta un resplandor amplio y elevado, significa que la ciencia divina, que encierra grandes misterios desconocidos escapando y elevando la ostensión de sus maravillas, procede según su placer."

Hildegarde de Bingen:
El Libro de las obras divinas

1- Los espejos del templo

Estética y simbólica románicas

La existencia humana es una búsqueda, el Universo manifiesta el reflejo del mundo divino, y el hombre sigue siendo la criatura privilegiada de Dios. Tales son los caminos que conducen al peregrino de los siglos XI y XII hacia el templo románico. El término mismo traduce su apego a la estética latina, no deja de augurar el pasaje a otra lengua y lleva en él las promesas de nuevas visiones. La erección de iglesias, las obras arquitectónicas suntuosas que de allí se desprenden y el sentido mismo de esta renovación, contribuirán al emerger de un pensamiento a la vez universal y propiamente cristiano.

El esoterismo cristiano se cristalizará en esta perspectiva inédita. El hombre, en esas imágenes de piedra hábilmente armadas entre el cielo y la tierra, lo invisible y lo visible, lo sobrenatural y lo natural, acecha la unidad prometida, la liberación y la salvación contenidas en la Biblia. Entre el microcosmos humano y el macrocosmos, el templo esboza las etapas de una ascensión graduada, sometida a la libertad y a la conciencia del hombre como a la voluntad divina. La eclosión muda y viviente de los símbolos que ornan la iglesia románica visten y hacen explicable su complejo traza-

do. Ella será la garantía de este mundo nuevo. Este espacio simbólico se cubre de signos, signaturas, cifras como un espejo de la lengua divina que se ofrece a la mirada del creyente, solicita el conocimiento del sabio y anima la fe del adepto. La francmasonería esotérica, más tarde, descifrará su propio alfabeto en el corazón de esos misterios que, del libro revelado a la munífica obra de piedra, contienen un ideal del cual el hombre y Dios son los soportes vivientes. En efecto, arte cósmico, universal y propiamente cristiano es el románico.

Fuera del tiempo humano, el arte románico gana la eternidad; el hombre construye bajo la mano de Dios que, por su parte, mide: sabiduría, fuerza y belleza, dirán más tarde en sus rituales los francmasones, evocando los tres pilares que sostienen su templo. No olvidemos la bondad, que figura en ciertos rituales antiguos, ni el tiempo, que refleja la fe en la eternidad que la iglesia gana a cada golpe de cincel: la iglesia abacial de Sainte-Madeleine de Vézelay es comenzada en 1096, pero sólo será terminada a mediados del siglo XII... Marie-Madeleine Davy escribe:

> El arte románico posee una maravillosa unidad en el seno de las más diversas particularidades. La utilización de temas nos asombra, pues estamos a veces frente a elementos antiguos retomados en provecho de nuevas significaciones. Así, este arte participa de la grandiosa unidad medieval. Además constituye su centro: es en el templo donde se encuentran reunidos por una labor común teólogos, arquitectos, escultores, orfebres, talladores de piedras, carpinteros y albañiles. Por eso, más que cualquier otro estilo, el arte románico conviene a la contemplación y a la plegaria. El símbolo acoge en los portales, se adhiere a los capiteles, anida en los presbiterios. El hombre que penetra en la iglesia románica sólo tiene que dejar vagar su mirada y es conducido y movido hacia la realidad suprema.

El esoterismo encuentra así, siempre según las visiones establecidas por el judeo-cristianismo y a través de las sabias especulaciones del neoplatonismo, una cosmogonía, una cosmología y una escatología. El templo que abriga a la Iglesia cuenta, enseña y da para leer.

Los predecesores como Boecio, Dionisio, Juan Scotto Erígena u otros Padres de la Iglesia, favorecen esta última lectura y entregan las llave para su comprensión. Asimismo, la alquimia y el hermetismo heredados de Grecia y trasmitidos por el mundo árabe, permitirán resolver las aparentes contradicciones entre las páginas serenas y ordenadas del gran libro románico, desplegado en sabias armonías petrificadas, y las caprichosas, grotescas y a veces aterradoras esculturas simbólicas que las decoran, proyecciones del mal, del infierno o del Apocalipsis. Los monstruos, demonios, arabescos, pájaros-mamíferos o prodigios teratológicos (+) que ornan las fachadas de las iglesias testimonian, es cierto, aportes del pasado, de sus profundidades temporales y espaciales, pero revelan también otros

abismos y engendran otras preguntas. Como lo subraya Antoine Faivre: "La escultura románica nos hace penetrar en un mundo desconocido, en un dédalo teratológico, y al mismo tiempo en los lugares íntimos de la vida del espíritu".

La casa de Dios recuerda la casa de la vida de los antiguos egipcios y, en ese sentido, es tanto instrumento de conocimiento como de perfección. Imparte, bajo techo, la enseñanza de los misterios de la creación, los de la naturaleza y en fin, los del hombre mismo, en lo que puede ser orden y desorden, rostro de ángel y rostro de demonio. La Iglesia revela lo que se realiza en él, por la gracia de Dios que lo hizo "a su imagen". La filosofía románica, las epopeyas literarias y la vida religiosa de la época testimonian a su vez esta verdad.

La escuela de Chartres

La escuela de Chartres interesa al esoterismo en primer lugar por su filosofía platónica. Luego se liga particularmente a la cuestión de los seres intermediarios y predica una angelología. Agreguemos en fin que, ecléctica y abierta, esta filosofía integra elementos de astrología y hasta de geomancia, que se asocian naturalmente a una filosofía de la naturaleza. El Renacimiento tendrá en cuenta esta efervescencia y hará de ella una de sus referencias mayores.

El "espíritu" de Chartres encuentra la "mirada" del esoterismo, por una parte a través de la filiación platónica, por otra en su preocupación por vivificar el símbolo, interpretar los signos colocados por Dios en la naturaleza y situar el conocimiento en el corazón mismo de la búsqueda mística. Desde el punto de vista histórico, Fulberto (¿960?-¿1028?) ha permitido a la escuela propagarse en el siglo XI, luego expandirse en el siglo siguiente. Se cuenta, entre las disciplinas enseñadas, el clásico *quadrivium* (geometría, astronomía, música, aritmética), pero hay también especulaciones sobre la filosofía de la naturaleza y las ciencias. A tal punto que se podría casi hablar aquí de mística sabia o aun, con Emile Bréhier, de "teología filosófica".

El platonismo de Chartres se considera en principio de San Agustín, de Macrobio (fin del siglo IV), autor del *Comentario del sueño de Escipión*, de Calcedius, traductor y comentarista del *Timeo*, de Boecio y de Capella. Interroga en primer lugar a la naturaleza, descubre sus leyes, adelanta su unidad y se esfuerza por demostrar los lazos que la unen al hombre en la comunión con el alma divina. En este contexto Bernard de Chartres (muerto en el 1126), nombrado canciller de la escuela en el 1119, ocupa un lugar preponderante. Todo lo que nos queda de su enseñanza magistral ha sido recogido en el *Métalogicon* de Juan de Salisbury, obispo de Chartres (1110 ó 1120-1180), que lo cita en varias oportunidades. Retomando el problema de los universales, Bernard afirma que las especies son Ideas que él define, a partir de Séneca, como un ejemplar eterno de lo que

es producido naturalmente. Se comprende bien, descifrando este tipo de teoría, la frase de otro maestro de Chartres, Guillaume de Conches (1080-1145): "Amamos a Platón" (*Nos Platonem diligentes*). De estas formas ejemplares emanan las formas corporales. La idea es un "efecto" de Dios, mientras que la materia es el producto de la "creación" divina. Erasmo y después Rabelais citarán a Bernard, tal como su fórmula será retomada frecuentemente, que resume el progreso intelectual de los hombres de buena voluntad que aspiran a lo verdadero, a lo bello y al bien: "Somos enanos montados sobre hombros de gigantes; vemos más que ellos y desde más lejos; no es tanto porque nuestra mirada sea penetrante, ni elevada nuestra estatura; es que su estatura gigantesca nos eleva, nos levanta".

Gilbert de la Porrée (1080-1154) será el alumno de Bernard, así como también de otros pensadores, entre los cuales hay aristotélicos como Abelardo. Enseñará dialéctica y teología en Chartres, luego en París. En 1148 muchas de sus tesis serán controvertidas por el concilio de Reims, pero no serán objeto de condena. Sus ideas sobre la naturaleza divina, la Trinidad y la Encarnación, conocerán cierto éxito en el siglo XII, mientras que en el siglo siguiente su doctrina se reencontrará en la metafísica scottista. Gilbert edifica un sistema metafísico y teológico limitado a pocos escritos, extremadamente densos y a veces redhibitorios por el hecho de su complejidad; así por ejemplo *De sex principiis*, que se le atribuye a partir de Alberto el Grande (¿1208?-1280), ha sido largo tiempo estudiado y comentado.

A continuación de Boecio, Gilbert distingue el *quod est* —o *id quod*— del *quo est* —o *id quo*—, a saber respectivamente: "lo que es" de "por qué es" esto que es. El primer módulo surge de la ciencia natural, puesto que es percibido y comprendido por una causa. El segundo designa la potencia de hacer (*potestas efficiendi*), y es tomado a cargo por la matemática. Sólo el ser divino está exento de esta dualidad, puesto que en él los dos aspectos están confundidos y son simultáneos. Cada ciencia tiene por lo tanto su razón propia: la ciencia natural se ocupa de las cosas sensibles, la matemática se vincula con la forma que les permite ser lo que son. La teología, en fin, tiene por objeto el estudio de los principios que reglan y organizan estos compuestos. Otras distinciones, como sustancia/subsistencia o esencia/subsistencia, precisan de este sistema que se sitúa en el movimiento de Boecio y de Bernard, solicitando un gran rigor metodológico. El esoterismo, además de la perspectiva platónica, retiene especialmente el esfuerzo de Gilbert, consistente en extender sobre las cosas, como lo escribe Jean Jolivet, "una red de relaciones precisas entre términos opuestos y complementarios" —esfuerzo reproducido hoy por ciertos historiadores del esoterismo.

Guillaume de Conches (1080-1145), otro discípulo de Bernard, prolonga en cuanto a él las enseñanzas de Juan Scotto Erígena sobre la naturaleza y el alma del mundo, postulando el ejercicio de la física. Filósofo platónico, dejó una *Philosophia mundi* que es una especie de "suma" enciclopédica. El estudio de la naturaleza y de su unidad lo ocupa en primer lugar. De entrada, Guillaume separa el *trivium*, estudio preliminar, del

quadrivium, considerado como la primera parte de la filosofía. La teología será la segunda. Un abismo se abre así entre las bellas letras y el estudio científico de la naturaleza. En este sentido, hace intervenir a la física corpuscular tal como Constantino la había definido, para distinguir los elementos como "partes simples o más pequeñas" que componen los cuerpos y los elementos, en el sentido de los cuatro elementos, que participan de la creación del mundo. Esta idea es esencial, pues Guillaume distingue aquí lo que es invisible de lo que es visible: "átomos" invisibles y "elementos" visibles. Por otra parte, emite el principio de que la acción de Dios se hace por intermediación de las operaciones de la naturaleza, de las cosas de las cuales es la herramienta.

Asimismo, la *opus* divina es el producto conjugado de esa acción divina de las leyes u ordenanzas específicas de la naturaleza, fuerzas contiguas pero distintas: "La obra del Creador es haber creado de la nada, al comienzo, todos los elementos, o de hacer algo pese a la naturaleza (...), lo que sucede a menudo. La obra de la naturaleza es que los semejantes nacen de semejantes: los hombres de los hombres, los asnos de los asnos". Seguro de sus conocimientos médicos y naturales tomados de los autores antiguos traducidos por Constantino, Guillaume elabora una verdadera tabla de materias de lo que contiene la naturaleza, de sus principios temperantes, de sus movimientos, cualidades y leyes que la regulan, todo manteniendo el vínculo que une a Dios con el mundo natural.

Bernard Silvestre (s. XII) está cerca de la escuela de Chartres, aunque no fue un miembro regular de ésta. Dejó una obra de factura heteróclita, mezclando versos y prosa, alegorías y especulaciones audaces en la trama del *Timeo*.

Del Universo o Megacosmos y Microcosmos, que data del 1147, interesa al esoterismo en cuanto prepara a la filosofía natural del Renacimiento, a la obra de Paracelso, y evoca también a la angelología, la astrología y la geomancia. Platón, sus comentaristas, Boecio y el hermetismo, concurren a su originalidad filosófica y pedagógica. En efecto, esta asombrosa cosmogonía pone en escena a la naturaleza en llanto, confiando su turbación a la providencia de Dios, ante el desorden reinante en la materia. Como en *Las Metamorfosis* de Ovidio, la providencia (*Noys*) cede a sus dolencias y separa los elementos en la materia primera (*Hylè*). Se dirige luego a la naturaleza y le explica que formará al hombre para completar su trabajo. Aquí comienza el libro titulado *Microcosmos*: la naturaleza forma al hombre "con lo que queda de los cuatro elementos", haciendo así eco al *Timeo*. En este misterio poético, dos personas de la Trinidad encuentran sus equivalentes platónicos: el Padre, idéntico al bien (*Thagaton*) engendra al Hijo (*Noys*). En fin, se encuentra también la entelequia de Aristóteles (actividad eficaz), que aparece bajo el nombre de *Endelechia*, y que corresponde más al "alma del mundo" según Scotto Erígena que a la tercera persona cristiana, el Espíritu Santo. Endelechia da forma a la naturaleza y regla los destinos (*fatalis series*). Como varios exegetas lo han hecho notar, se trata aquí sin embargo de una obra que puede leerse como un comenta-

rio del *Génesis*, implícitamente presente en el relato, y que privilegia las semejanzas entre platonismo y cristianismo, idea-fuerza del esoterismo cristiano.

Filosofía y mística de la naturaleza

Esta rehabilitación de la naturaleza, el espejo optimista que ella ofrece de pronto al espíritu y al alma del cristiano, van a crear una dinámica del conocimiento y a estimular las especulaciones místicas. El esoterismo cristiano de los siglos XII y XIII se inspira en esas ensoñaciones contemplativas propias de los místicos; ensoñaciones cuya aspiración trascendente se acompaña no obstante de una real reflexión sobre el mundo y el hombre, en las relaciones que mantienen con Dios y la creación. Luego de Juan Scotto Erígena y de sus prospecciones sobre la *natura naturata* y la *natura naturans*, algunos filósofos se miraron de nuevo en el gran *Liber naturae*.

Así, Alain de Lille (¿1128?-1203) se vincula a la escuela de Chartres. Pinta la naturaleza bajo rasgos humanos, le confiere un rostro y un alma. Ilustra así de maravilla esa época románica, emblemática y simbólica, alegórica y preocupada por traducir en imágenes sus intuiciones y su conocimiento. El sentido reposa en la imagen y la eternidad se adormece en el hombre. Este siglo XII, que se anticipa al Renacimiento, podría entero aparecer, a posteriori, en estos versos de Ronsard: "Dios está en todas partes, en todas partes se mezcla Dios (...) Porque Dios en todas partes, en todo se comunica".

En su *De planctu naturae*, Alain de Lille describe a la Dama Naturaleza como un ser de belleza viviente en comunión con el cosmos. Su diadema virginal está ornada con doce gemas que evocan el zodíaco, y de siete piedras que representan los planetas. La naturaleza es un escriba o, como la nombra Alain, el "vicario" de Dios, que recopia las ideas divinas, las perpetúa o las renueva en la vida del macrocosmos o del microcosmos. Como para Guillaume de Conches, regula las atracciones y la procreación del semejante con el semejante. Simultáneamente, todas las virtudes o cualidades humanas se inspiran en ella, comprendiendo la teología que se desdobla así, implícitamente, en una teosofía natural. Toda la creación aparece bajo su vestimenta, donde figuran pájaros, peces y otras especies. La segunda parte del tratado, siempre en la línea del *Génesis*, es un diálogo entre el filósofo y la naturaleza, apareciendo ésta como la réplica virginal y sensible de la Virgen, como lo testimonia este himno:

> Hija de Dios y madre de las cosas, lazo del mundo y su nudo cerrado, belleza de la tierra, espejo de lo que pasa, antorcha del globo (...) Tú que sometes a tus riendas el paso del mundo, anudas con un nudo de armonía todo lo que afirmas en el ser y, con el cimiento de la paz, unes el cielo a la tierra (...). Sobre un signo de que el mundo rejuvenece, la selva sujeta su cabellera de hojas y, envolviéndose en tu manto de flores, la tierra se enorgullece.

Estos son acentos que volveremos a encontrar en las *Fioretti* (*Florecillas*), de San Francisco de Asís, y en el espíritu franciscano en general, así como también en varias alegorías alquímicas y herméticas de la misma época, y luego en el Renacimiento. Junto a Proclo y hasta el Nemesio del tratado *De la naturaleza del hombre*, traducido en 1058, sin olvidar las *Jerarquías* del pseudo-Dionisio, Alain de Lille se refiere al hombre y la naturaleza. Define sus relaciones con Dios y expone finalmente cómo es posible remontarse hasta la naturaleza de Dios, a través de los peldaños de la escala de las cualidades (o *noms*) que son las de la naturaleza innata. Alain de Lille es, pues, un esoterista en cuanto enuncia una verdadera filosofía de la naturaleza, se empeña en descifrar signaturas y evoluciona en el corazón de un *mundus imaginalis*, mundo imaginal según la expresión de Henri Corbin, en fase con la imaginación activa del espíritu. En fin, varias reflexiones no dejan de interferir con ciertos tratados de alquimia o de hermetismo, tales como el *Libro de los veinticuatro filósofos*, escrito a fines del siglo XII, o hasta el *Liber lapidum seu de gemnis*, sin omitir las traducciones latinas de textos árabes, como los de Avicena.

Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179) es una de las figuras mayores del gran siglo medieval. Contemplativa, visionaria y teósofa, prolonga los temas de la escuela de Chartres y de Alain de Lille, pero les da un color más íntimo y más místico. En ella como en Alain, se puede hablar de una *poética* de la sabiduría y de la belleza que conducen al amor. Gran viajera, mezclada con los conflictos de su tiempo, predicadora y profeta, amonesta tanto a los sacerdotes de esos "tiempos afeminados" (*sic*) como condena las herejías. Su vida es rica en acontecimientos determinantes para la historia de la mística alemana, y más generalmente europea. Bernard Gorceix, uno de los más recientes biógrafos de aquella que largo tiempo fue ridiculizada con el título grotesco de "profetisa teutona", distingue tres pasos en una obra a la que califica de "desbordante actividad literaria":

> Podemos netamente distinguir tres aspectos. Ya hemos evocado el primero: el conjunto epistolar. Conviene agregar, para la coherencia, un gran número de textos poéticos, de cánticos (...) Igualmente importantes son dos obras que constituyen una verdadera enciclopedia de los conocimientos de ese tiempo, en Alemania, en materia de ciencias naturales, por una parte, y de medicina, por otra parte (...) Y sin embargo: tanto el conjunto epistolar y poético como los tratados "científicos" se borran ante el tercer plano de la obra. El tríptico visionario encuadra y estructura no solamente toda la producción literaria de la abadesa, sino también toda su existencia.

Este "tríptico" está compuesto de modo arquitectural y contiene las obras siguientes: *Scivias*, escrito entre 1141 y 1150, *Liber vitae meritorum* (Libro de los Méritos), redactado entre 1158 y 1163, y el último, comenzado en 1163 y conocido bajo varios títulos, *Liber de operatione Dei*, más ge-

neralmente llamado el *Libro de las obras divinas*. Es éste el que interesa sobre todo al esoterismo, y que conocerá una larga posteridad.

En el *Scivias*, Hildegarda revela sus visiones de la creación, de la caída de los ángeles y luego de los hombres. La naturaleza ha sido arrastrada en esa caída y llama a un salvador. Nadie le responde desde el fondo de su noche. En fin, al solicitar Israel la venida de un mesías salvador, Dios accede a su demanda. El Verbo hecho hombre aparece, aunque no reconocido por el pueblo elegido, y "desposa" a la humanidad sufriente. Haciéndolo, salva al mismo tiempo a la naturaleza. Hildegarda describe luego esa salvación que se opera en la luz del Cristo. Pero esta historia se desarrolla en un clima de apocalipsis, en el doble sentido del término, es decir de castigo —Dios ordena y castiga—, pero también de revelación. Expresándose en una forma literaria de predicción, corriente en esa época, Hildegarda pone el acento sobre el lugar central del hombre en el cosmos: el hombre es el motor del tiempo y de la historia. Todo depende entonces de él y, según caiga o se eleve, la naturaleza cae o se eleva con él. Esta idea implica una cerrada red de correspondencias y analogías entre la naturaleza y el hombre que es la causa de todo, en el bien como en el mal. Si el Cristo, encarnación del Verbo, confiere al hombre este lugar central, es porque en su propia persona el microcosmos humano y el macrocosmos cósmico se han confundido. De hecho, la santa hace que se reflejen la antropomorfia y la naturaleza. Como el firmamento, la cabeza humana es redonda, y el macrocosmos, como lo muestran muchas ilustraciones de la época, se presenta como sigue: es figurado por un círculo exterior que tiene entre sus brazos al Cristo, cuya frente lleva el rostro del Padre; sus pies estigmatizados son la base del círculo, cuyo interior está ocupado por una nueva circunferencia de trazos ondulados que representan las aguas primordiales. Varias figuras geométricas —círculo, ángulos, cruz— rigen en el interior del macrocosmos, y se pueden ver por ejemplo cabezas de animales reproduciendo diferentes vientos. En el centro, reina un personaje cuyos pies están juntos y sus brazos extendidos en cruz. Figura el microcosmos, el hombre. Detrás de él se percibe el disco negro de la Tierra.

El *Liber de operatione Dei*, por su parte, comienza con una especie de comentario del Evangelio de Juan, y prosigue con una serie de visiones que se organizan, según la bella expresión de Bernard Gorceix, en una alucinante, compleja y fabulosa "locura de espacio". Allí donde Pascal no verá sino pavor, donde el infinito es a la medida de una duda de insomnio, Hildegarda concentra ficción y sentido, visión y música. El editor, Heinrich Schipperges, escribe pertinentemente: "En el espejo de este escrito original, la peregrinación cósmica de Dante, la gran concepción del mundo de Nicolás de Cusa, nos parecerán más cercanas. Asimismo la lujuria del cuadro que Paracelso nos entrega del mundo, se nos hará más comprensible".

En efecto, los planos, las perspectivas, las profundidades, las ascensiones y las zambullidas surgen como en el recinto de una iglesia románica o gótica, y el cincel del ojo interior esculpe ese espacio viviente, donde se

forjan las maravillas de la naturaleza. La complejidad yace bajo la aparente simplicidad de la escritura, la amplificación gana a la epopeya: elementos, materias, cuerpos, virtudes, cualidades, esencias y geografía cósmica o teológica construyen una especie de utopía embalada de la creación. Se piensa, al leer este libro de felicidad, en la bella expresión de J. L. Borges: "Dios es una de las creaciones más audaces de la literatura fantástica". En el corazón de esta geografía sagrada, la luz orienta el espacio, lo señala. La escala del sentido, los niveles de lectura, las interpretaciones bíblicas se superponen y mantienen la interdependencia de las mediaciones concretas y espirituales. La energía domina a la imaginación y a la especulación mística que habitan este templo de vidrio, cuyo resplandor irradia la inmensa e infinita danza de los mundos. La última versión entrega, en una asombrosa síntesis, la llave del palacio en el cual el esoterismo encuentra aquí un lugar de emergencia favorable:

> Así el hombre es la cerca de las maravillas de Dios. Es Dios el que ordena, es el hombre quien piensa y es el ángel quien posee la ciencia que le permite hacer escuchar la voz de las loas y el amor en honor divino.

Honorio Augustodunensis, que vivió a fines del siglo XII, ocupa por su parte un lugar menor, pero al menos muy importante en cuanto a la historia de las cosmologías simbólicas que florecerán en los siglos siguientes, sobre todo en el Renacimiento. Lector de *De divisione naturae*, interpreta la Escritura y escribe un *Speculum Ecclesiae*, especie de "catecismo" que introduce, en la exégesis teológica del siglo, la cuestión (*quaestio*), venida para completar la lectura (*lectio*). Honorio comenta así el *Cantar de los cantares*, y el historiador del arte Emile Male no vacila en inventariar su *Speculum Ecclesiae* entre la decena de "obras bien elegidas" que, en último análisis, podrían rendir cuentas de la abundante biblioteca de la Edad Media.

Varios de los símbolos que Honorio presenta y explica están representados en ciertas esculturas de las catedrales del siglo XIII, como Saint-Jacques de Regensbourg.

Revelada la Escritura, los símbolos también lo son, y la naturaleza es de esencia teofánica, es decir que todo en ella es aparición divina. Ciertos esoteristas modernos, como René Guénon en el siglo XX, no harán sino repetir esta concepción metafísica del símbolo colocado por Dios en el mundo. "Conviene para penetrar en todo el alcance (el del símbolo), considerarlo igualmente desde el lado divino, si está permitido expresarse así. Ya, si se verifica que el simbolismo tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y de las cosas, que está en perfecta conformidad con las leyes de esta naturaleza, y si se reflexiona en que las leyes naturales no son en suma sino una exteriorización de la voluntad divina, hay que pensar que esto no autoriza a afirmar que dicho simbolismo es de origen no humano (...) o, en otros términos, que su principio se remonta más lejos y

más alto que la humanidad", escribe René Guénon en *Regnabit*, en enero de 1926, acerca del tema *El Verbo y el símbolo*.

En otro libro, *Clavis physicae*, Honorio sostiene que la teofanía es una aparición divina (*Theophania id est divina apparitio*) y, como lo hará Guénon unos siglos más tarde, justifica su punto de vista remitiendo su lector al Evangelio de Juan, poniendo el acento sobre la acción del Verbo (*in principio erat Verbum*) y su principio de vida luminosa. Esas concepciones reanudan con el pseudo-Dionisio y con Juan Scotto Erígena. Manifiestan una filiación platónica. La representación del mundo, el hombre percibido como órgano de todas las criaturas (*creaturarum omnium officina*) recuerdan las jerarquías que, de Dios a las causas primordiales, y de esas causas intermediarias a sus efectos, muestran que el macrocosmos está contenido en el microcosmos humano. Dios se manifiesta luego en la naturaleza por una serie de teofanías que tocan a todos los cuerpos. Asimismo Honorio, en su *Elucidarium*, adelanta las premisas de una pedagogía simbólica donde se ven las diversas partes del cuerpo humano correspondiendo con elementos del macrocosmos.

Este tratado muy completo debe considerarse según *De imagine mundi*, ambos recordando a Hildegarda de Bingen y su cosmografía.

La estética y la simbólica románicas, las especulaciones de la escuela de Chartres y la mística de la naturaleza, influyeron fuertemente en el esoterismo del Renacimiento. Pero existe ya aquí, en el sentido pleno del término, un esoterismo que se construye, juntando de repente, en beneficio de esa restauración occidental del siglo XII, las piedras diseminadas de un templo abierto sobre el cosmos, habitado por Dios. En el recurso a una exégesis simbólica, a las analogías, a las correspondencias y a las mediaciones, a la necesidad de una función soteriológica del hombre en la naturaleza, y a la realidad de la imaginación creadora, está su primera prueba.

2 - Recepción y renacimiento del hermetismo

El hermetismo conoce un remozamiento importante en el siglo XII. También la alquimia, hasta entonces ignorada en el Occidente cristiano, es trasmitida a Europa por la tradición islámica. Desde principios del siglo tienen lugar intercambios, y ciertos occidentales toman conciencia de que el Islam es el guardián de la cuna antigua en la materia. La filosofía hermética se desarrolla, vinculada a la filosofía y a la mística de la naturaleza que florecen en el orbe románico y bajo la influencia de ciertas escuelas de pensamiento, como la de Chartres, o de "teósofos" como Alain de Lille o Hildegarda de Bingen. Por otra parte, la astrología y las diferentes ramas de la magia se perpetúan, asociando fórmulas y fábulas paganas a la alegoría o a la teología cristiana. Ciertos lugares favorecen esta difusión y esta recepción del hermetismo, como Sicilia, dependencia islámica desde el

902, y sobre todo España. Las traducciones son numerosas y alimentan la especulación latina.

La alquimia a prueba de la traducción

El inglés Robert de Chester sería, según la tradición, originario de Ketton (Rutland). Es en todo caso, en el siglo XII, uno de los primeros en traducir textos árabes al latín. Si algunos tratados de matemáticas o de astronomía fueron traducidos en España desde el siglo X, es sobre todo Pedro el Venerable (¿1092?-1156), abate de Cuny, quien a favor de una estada en España, alienta la traducción latina de tratados apologéticos islámicos, y contribuye así a un mejor conocimiento del mundo árabe en Occidente. Dispone para ello de un equipo importante, vinculado a la traducción de obras muy diversas: libros religiosos, tratados científicos y filosóficos, obras griegas o árabes, y entre estas últimas las de Avicena.

Robert de Chester, que forma parte de este equipo, fue sin duda alumno de la célebre escuela de Chester, como lo indica su patronímico. En 1141, Robert y Hermann el Dálmata, otro traductor importante, filósofo y astrólogo de origen eslavo, se consagran al estudio de la alquimia y de la astronomía. Dos años más tarde, Hermann envía a Thierry de Chartres, hermano de Bernard, su traducción del *Planisferio* de Ptolomeo, al que llama "ancla primera y soberana de la filosofía segunda" —en otros términos, parte principal del *quadrivium*—. Aunque esas traducciones son a menudo erróneas, alteradas y muy aproximativas, como lo hará notar Roger Bacon más tarde, permiten al sabio medieval redescubrir un fondo perdido o ignorado en Occidente desde algunos siglos atrás. También Robert de Chester, a instancias de Pedro el Venerable, se compromete con Hermann en una traducción del *Corán*. Luego emprende la traducción de un libro árabe titulado *Libro de la composición de alquimia*, traducción que termina en febrero de 1144. Es, según E. J. Holmyard, la primera obra alquímica traducida al latín. Robert escribe en su prefacio:

> Puesto que nuestro mundo latino ignora lo que es la Alquimia, y lo que es su composición, lo explicaré en este libro (...). Ahora bien, aunque nuestro entendimiento sea débil y pobre nuestro latín, emprendimos trasladar a esta última lengua esta gran obra árabe.

El tratado se apoya en un relato que cuenta la historia de Khalid Ibn Yazid y su maestro Morien. Este último aparece como el alquimista más antiguo no sólo del arte árabe, sino también del arte occidental. A la leyenda se mezcla el mito, y Robert favorece implícitamente este recorte poniendo ante todo una suerte de voluntad "ecuménica" del adepto.

Otro traductor merece ser mencionado después de Robert, a quien se atribuye también la traducción de un comentario de la *Tabla de esmeralda*.

Se trata de Abelardo de Bath (1070-¿1142?), ya citado, cuya obra se compone en su mayor parte entre 1116 y 1142. Este último viaja mucho, estudia en profundidad el Islam. Rechazando la autoridad ciega de la institución eclesiástica cuando es intolerante, denuncia la ignorancia y el prejuicio: "Mis maestros árabes me enseñaron a seguir la razón; por el contrario vosotros, a quienes subyuga la apariencia de la autoridad, seguís vuestro ronzal". Traducirá libros de matemáticas. Aunque su interés por la alquimia siga siendo secundario, su eclecticismo y su curiosidad nos autorizan a incluirlo en este mundo del hermetismo. La alquimia era, en efecto, parte importante de aquel interés que manifestaban los hombres del siglo XII por la *terra incognita* del saber y del conocimiento, ya fueran científicos, filosóficos o teológicos.

Gerardo de Cremona (hacia 1114-1187), otro traductor prestigioso, pasa por su lado la mayor parte de su existencia en el gran colegio de traductores de Toledo, fundado por el arzobispo Raimúndo (1126-1151). Esta institución castellana busca sobre todo hacer accesible la herencia de Oriente a los occidentales. Gerardo, maestro en múltiples dominios, traduce también al latín cerca de ochenta textos árabes. Entre ellos el *Canon de la Medicina* de Avicena, dos tratados de Razi sobre alquimia, tres libros de la *Meteorológica* de Aristóteles, el *Almageste* de Ptolomeo y sin duda el tratado de química de Jabir: *El Libro de los setenta.*

Como lo observa justamente E. J. Holmyard, estas traducciones, sin embargo imperfectas, tendrán un profundo eco sobre nuestro vocabulario, especialmente en el dominio de la alquimia. Están en el origen de un léxico y representan un ejercicio tanto de semántica como de hermenéutica.

Todas estas traducciones son contemporáneas de la primera transcripción en latín del texto de la *Tabla de esmeralda*, obra presentada por Hugo de Sanctalla y publicada con el *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Apollonius de libris Hermes Trimegisti.*

Así Antoine Faivre puede escribir que "paralelamente a la extensión de los conocimientos vemos ampliarse, en el siglo XII, el sistema de las 'artes liberales', de lo cual la alquimia sabe sacar partido. Se la considera en efecto como un 'arte' divino y no dejará de ser vista como tal. A la vez *'ars'* y *'scientia'*, ciencia natural y ciencia divina, multiplica las expresiones figuradas y alegóricas (...). La alquimia del siglo XII, como a menudo también la teología, retoma los procesos de la *involucrum* utilizados por los poetas y los filósofos de la Antigüedad, que consiste en utilizar la fábula para velar y revelar al mismo tiempo los secretos divinos de la naturaleza".

Algunos indicios herméticos

Si el hermetismo atraviesa el siglo XII, se manifiesta de modo episódico e influye sobre campos muy diversos. El arte románico de las iglesias lo testimonia, como también las ciencias, la filosofía y hasta la literatura épica.

Una de las grandes obras, aunque reducida, que ilustra esta influencia, es el *Libro de los veinticuatro filósofos*, escrito en forma de diálogos hacia el fin del siglo XII, y durante largo tiempo atribuido al mismo Hermes. Conviene evocarlo, aunque sea para recordar un menosprecio que actuó como autoridad durante varios siglos. Se trata en efecto del célebre aforismo atribuido a Pascal, cuando define a Dios como "una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte" (*sphaera cuius centrum ubique, circunferentia nullibi*). De hecho, esta sentencia aparece por primera vez en el *Libro de los veinticuatro filósofos*, antes de ser evocada por Guillermo de Auvernia en el siglo XIII, y retomada, en el siglo XV, por Nicolás de Cusa en su cosmología.

De modo general, el hermetismo se manifiesta sobre todo en la perspectiva de una filosofía de la naturaleza, ya abordada por los místicos Alain de Lille o Hildegarda de Bingen. En ciertos casos, en efecto, místicos y herméticos se reencuentran en el seno de las mismas visiones, pese a ciertos principios de incompatibilidad. La mística privilegia la trascendencia, la comunión directa y sin intermediarios con la divinidad, mientras que el hermetismo ordena jerarquías, mediaciones y correspondencias. El símbolo del templo románico, la atracción hacia una especulación sobre la naturaleza hacen que aquí se reencuentren, gracias a la alegoría, el gusto por lo maravilloso y la idea de trasmutación. En la liturgia, esta última se expresa con fuertes imágenes, así como también a través de las secuencias de Adam de Saint-Victor (¿1112?-1192) y su escuela o de la simbólica de la misa.

La alquimia es un vehículo espiritual esencial del hermetismo de la época, tal como se manifiesta de manera dispersa. Como lo precisa Marie-Madeleine Davy en su *Iniciación en la simbólica medieval*: "La simbólica alquímica es cosmológica, concierne a la materia que sufre una mutación. Se podría justamente hablar de una asunción de la materia (...) Volvemos a encontrar en la simbólica alquímica las mismas leyes de proporción, que tuvimos la ocasión de relevar muchas veces hablando de analogías entre el macrocosmos y el microcosmos. La jerarquía y la ordenación definen las relaciones del cuerpo y el alma, del alma y el espíritu y del espíritu y Dios. Con relación a otro, el procedimiento alquímico será recordarle que él es el templo de Dios, y que las leyes de trasmutación que operan en el templo de piedra pueden efectuarse en su propio templo".

En este sentido, y teniendo en cuenta la preocupación de rigor terminológico precedentemente expresado, sería necesario hablar de "hermesismo" más que de hermetismo. El hermesismo remite en efecto a la mayoría de las formas que reviste el esoterismo en general. El espíritu del hermetismo ha alimentado, en el siglo XII, una simbólica y una filosofía, un imaginario religioso y cosmológico sobre todo, que entran al mismo nivel en este registro preciso de especulación.

Sin embargo, es sobre todo en el siglo siguiente cuando la alquimia y el hermetismo retomarán vigor en Occidente, y se enriquecerán con obras originales e inéditas, que penetrarán también en la literatura y en la mito-

logía caballeresca que nace en los últimos años del siglo XII, con Chrestien de Troyes especialmente.

Pero el hermetismo, en el sentido de hermesismo, se manifiesta ya a través de motivos, temas y escenarios o *topöi* en numerosas novelas "antiguas" que ven la luz entre 1130 y 1170. Así *Tebas*, *Eneas* y *Troya*, de Benoït de Sainte-Maure; o *Alexandre*, de Alberic. Se revelan entonces temas ocultos, tales como se los podía encontrar en los escritos seudo-aristotélicos de la época, como el *Secreta secretorum* atribuido al preceptor de Alejandro, imágenes, símbolos o motivos herméticos, etc. La primacía corresponde al tema iniciático y a la *disciplina arcani*, al secreto. La *Vida de Merlín* de Geoffrey de Monmouth (hacia el 1150 bajo el título de *Vita Merlin*) puede probarlo, y estos pocos versos extraídos de *Alejandro* podrían ilustrar lo dicho:

> Aquel que a Dios da el sentido, no debe esconderlo a medias,
> Pero debe guardarse mucho de que aquellos a quienes
> se lo dice]
> Sean dignos de escucharlo, porque comete una gran locura
> Aquel que arroja a los cerdos su perla.

Habría que citar otros textos, en el crepúsculo del siglo, para convencerse de su importancia en la evolución y la eclosión, unos decenios más tarde, del gran relato épico a la gloria de la caballería. No olvidemos, evidentemente, el *Tristán* de Thomas de Inglaterra (hacia 1170), en el cual Pierre Gallais ha descubierto un modelo persa, *Wis y Ramin* de Gurgani, hacia 1050, y a través del cual analiza el encuentro de Oriente y Occidente. Del amor trasmutado en Dios a la compleja alquimia del deseo, no hay sino un paso. Será franqueado por las grandes novelas de la búsqueda y la mística amorosa cantada por la cortesía.

3 - Ordenes de caballería y mitos de la búsqueda

El tiempo de las órdenes

No nos asombramos de ver florecer en el siglo XII las órdenes de caballería o las órdenes monásticas, sin contar ciertos "sectarios" de primera importancia, como los cátaros. Su influencia sobre el esoterismo occidental es innegable, desde el Renacimiento a nuestros días. Si no es discutible, aún hace falta medirla y circunscribirla con prudencia y precisión.

La Orden de los Templarios fue creada en Jerusalén en el año 1119, después de que la ciudad fue tomada por los cruzados en 1099. En el origen, la Orden tenía como vocación resguardar la seguridad de los peregrinos que se encaminaban hacia Tierra Santa. Seguía la regla de San Bernar-

do. Se saben muy pocas cosas sobre la hipotética "doctrina secreta" del Temple, que hizo correr tanta tinta. Por el contrario, no hay dudas acerca de la leyenda del Graal y, especialmente, el relato *Parzival* de Wolfram Von Eschenbach, escrito entre 1200 y 1210, que pueden reflejar ciertos caracteres.

La Orden del Temple aparece como una referencia insoslayable. En efecto, el mito ha superado la realidad histórica y religiosa, la leyenda lo ha llevado por sobre la veracidad de los hechos. Este mito y esta leyenda perdurarán en el esoterismo occidental, especialmente en la francmasonería templaria del siglo XVIII. Un aspecto preciso aparece propiamente esotérico: Jerusalén y la Tierra Santa son menos entidades geográficas que entidades espirituales. El Lugar Santo es también la expresión, en el microcosmos humano, de una iniciación mística y de una revelación. En el plano del macrocosmos, Jerusalén representa un centro donde el cielo y la tierra se encuentran. Cualesquiera que hayan sido los argumentos invocados después en favor o en contra de la Orden, en el momento de su condena por la bula del papa Clemente V, en 1312, luego de la ejecución de su gran maestro en 1314, es bajo este ángulo simbólico e iniciático que el esoterismo preservará su memoria. En fin, se han recordado mucho las semejanzas entre el Temple y ciertas órdenes similares musulmanas, aunque sea la orden ya evocada de los "asesinos". ¿Trasmitieron éstos los secretos a los occidentales? No se ha hecho la luz sobre la cuestión. ¿Se trataba de una doctrina con raíces en el espíritu de la gnosis, del maniqueísmo medieval que inspira ciertas herejías? También aquí sólo podemos suponer. Serge Huttin escribe al respecto:

> Pero conocemos todavía demasiado poco este esoterismo, tanto más cuanto faltan documentos seguros. El historiador queda reducido a conjeturas, relativamente a figuras bafométicas (de *Bafomet*: "inspiración del espíritu"), especie de ídolos andróginos que figuran la unión de principios masculinos y femeninos, cuyo rol en los rituales secretos no ha podido aún ser precisado con suficiente certeza.

Los signos y esculturas que figuran en los conventos e iglesias siguen siendo muy enigmáticos, tanto se trate del convento de Tomar en Portugal, del Bafomet que figura sobre el portal principal de la iglesia de Saint-Merri en París, o aun del castillo o de la iglesia de Gisors, sobre los cuales los hermetistas contemporáneos han glosado mucho. En fin, disponemos apenas de una regla auténtica y de una regla apócrifa sobre las cuales las opiniones son compartidas.

La primera dataría de 1128. Pone el acento sobre las virtudes de la caballería cristiana y el lazo de fraternidad. La segunda evoca a los "hermanos elegidos", habla de "secretos", y estipula la necesidad de conocer el *trivium* y el *quatrivium*. Será también objeto de escándalo, pues allí se menciona que el neófito deberá arrojar la cruz al pie y escupir encima.

Pese a las acusaciones de herejía, de sodomía, etc., con las que se cargará a los Templarios convertidos en molestias para Felipe el Hermoso, ciertos esoteristas reivindicaron muy temprano una filiación con ellos. Así el caballero de Ramsay, en su *Discurso de Lunéville,* en 1736, el barón de Hund, en 1751, son, respectivamente, el promotor de grados superiores en la francmasonería escocesa y el fundador de una "masonería rectificada" que acredita la descendencia de la Orden del Temple. Citemos, entre otros, los nombres, en el siglo XIX, de J. Loiseleur, autor de una *Doctrina secreta de los templarios* (1872), o de Saint-Yves d'Alveydre en sus *Misiones de los judíos*, de 1884, y en el siglo XX de Victor-Emile Michelet, René Guénon o Gérard de Sède.

La historia de los cátaros (del gr. *catharos*, "puro") plantea también numerosos interrogantes. Varios elementos esotéricos aparecen en efecto en la doctrina de los "puros". Su origen se remontaría al menos al siglo X, pero es a partir de mediados del siglo XII que los cátaros se habrían expandido en Renania, en Flandes, en Champaña, en los países del Loira y otras regiones de Europa. Según Jean Duvernoy, el catarismo se confunde con el bogomilismo eslavo-bizantino, herejía maniquea de la Edad Media.

Para el autor de la sustancial *Historia de los cátaros* (1989), existen al menos dos escuelas cátaras, una partidaria del dualismo absoluto y por este hecho en los antípodas del esoterismo, y la otra partidaria del dualismo "mitigado", cercana en ciertos aspectos a algunas tendencias del esoterismo. Esta última escuela se habría desarrollado sobre todo en Lombardía, a principios del siglo XIII. El fenómeno cátaro interesa a la historia y más particularmente a la historia de la Iglesia. De hecho, el papa Inocencio III, ayudado por el rey de Francia, emprende una cruzada, desde 1207, contra los albigenses, es decir los cátaros que vivían en el sudoeste de Francia. Los exterminó y, en 1330, la "Iglesia herética" ha desaparecido totalmente. Con esta cruzada Francia adquiere su unidad, pero la civilización meridional queda destruida. La Inquisición, instituida desde 1215 en el concilio de Letrán, y las condenas que de ella se desprenden son consecuencias duraderas.

Entre los documentos que poseemos, algunos demuestran preocupaciones que, indirectamente, interesan al esoterismo: creencia en la metempsicosis que asegura la supervivencia de las almas hasta la purificación final, ciertos mitos de la creación del hombre que derivan de las enseñanzas bíblicas de Filón, una disciplina del arcano, es decir del secreto, ligada a alegorías y símbolos, diferentes aspectos iniciáticos de la regla y de los rituales, etc. Pero, de nuevo, la leyenda se adelanta a la exégesis precisa de los textos: el mito de perfección, de abstinencia y de austeridad será cultivado por ciertos pensadores del esoterismo. En cuanto a su influencia sobre la literatura, se manifestará de manera sensible en la poesía del siglo XIII, aspecto bien estudiado por un especialista en la materia, René Nelli, en su muy bello libro: *La erótica de los trovadores* (1963).

Por otra parte, diferentes historiadores han enumerado y analizado las herejías de la Edad Media. Aquí, el esoterismo sólo aflora en escasos luga-

res, como a través de ciertos símbolos, el pelícano cátaro por ejemplo, en ciertas alegorías cosmológicas y escatológicas también. Al contrario, el maniqueísmo medieval, al cual el historiador Steven Runciman ha consagrado un ensayo sobre este título, en 1972, ve resurgir temas gnósticos y favorece el nacimiento de leyendas, de las cuales algunas serán reinterpretadas por el esoterismo, "mitificadas" a veces en los rituales y, en todos los casos, mantenidas por la imaginación en el transcurso de los siglos.

Pero es sobre todo la mitología caballeresca la que ofrecerá el más bello florón literario y seguirá siendo un modelo ejemplar para el esoterismo, sobre todo en su esencia "cortés".

Iniciación cortés y búsqueda espiritual

Gustave Cohen, en *La gran claridad de la Edad Media* (1945), pudo escribir:

> No hay, en la Edad Media cristiana, amor divino por una parte y amor humano por la otra, amor celeste y amor terrenal, amor espiritual y amor carnal. Hay amor, en todo su fervor y su complejidad, motor de vida.
>
> El amor es un gran descubrimiento de la Edad Media y en particular del siglo XII francés. Antes de esta época, no existe el mismo sabor de eternidad y de espiritualidad.

En la medida en que reviste una función soteriológica y está animado por un conocimiento, este mismo vehiculizado por rituales iniciáticos, el amor aparece como un tema privilegiado del esoterismo. Su "erótica" no puede ser limitada sólo a la dimensión carnal o aun estética. Es necesariamente elevada, naturalmente trascendida por una fuerza espiritual que integra plenamente el orden del mundo en su triple dimensión: cósmica, humana y divina. El amor es un conductor, asegura una continuidad entre experiencias amorosas distintas. Es un espejo.

Las especulaciones místicas y los numerosos comentarios de Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor y Abelardo, habían preparado este florecimiento místico del amor. El *Cantar de los Cantares*, a menudo interrogado y descifrado, también contribuyó, como también un cierto culto de la naturaleza virgen, feminizada y viviente en las figuras de la sabiduría, del alma del mundo y hasta de María. Ciertos filósofos, como Joachim de Flore (Giachino da Fiore) (hacia 1130-1202), habían emitido teorías que valorizaban el lugar de la mujer. Joachim de Flore afirmaba así que, cuando llegara el reino inminente del Espíritu Santo, este último se encarnaría en una mujer. El relato de *Tristán*, su leyenda y su mito, ya evocados, favorecían esta mística epitalámica (+) y este culto del amor.

Según el consejo dado por Dionisio, "es necesario que este vocabulario erótico no nos amedrente (...). Los santos teólogos, para revelar los se-

cretos divinos, atribuyen el mismo valor a dos expresiones de la caridad (*agapé*) y del deseo (*érôs*). Porque ambos designan una misma potencia de unificación y de concentración, y más aún de conservación, que pertenece por toda la eternidad a lo Bello-y-Bueno". Este pasaje de *Nombres divinos* ignora la oposición entre concepción cristiana y visión platónica, oposición a menudo subrayada por los historiadores de la Edad Media que ven un abismo entre *érôs* y *agapé*.

Los *Fedeli d'amore*, o Fieles de amor, encarnaron esta concepción unitaria del amor, vía de salvación, de perfección y de redención. Constituyen, según la expresión de Antoine Faivre, una "verdadera milicia secreta expandida en diversos países de Europa" y que se "expresa a través de un lenguaje oculto". La poesía traducirá ese lenguaje "secreto", ilustrará esos "ritos" y designará esos "símbolos" del amor, separando así la hermenéutica del esoterismo filosófico y de la mística.

Chrétien de Troyes (hacia 1135-1185) es el precursor de esta corriente que se desarrollará durante los siglos siguientes. Su *Perceval*, modelo del género, habría sufrido la influencia del Oriente. Pierre Gallais lo expone claramente:

> También aquí es al esoterismo islámico —sufi o chiíta— a quien podemos dirigirnos para encontrar un esquema que nos permita la inteligencia del texto de Chrétien. La espiritualidad cristiana no confiere evidentemente a la mujer y al amor humano semejante rol mediador (...). Es muy distinto entre los "espirituales" orientales, los Fieles de amor, para quienes la mujer no es en absoluto el agente de Satán o de Iblis, sino que toda belleza es una teofanía por excelencia.

Perceval o el *Cuento del Graal* fue comenzado hacia 1180. Alrededor de esta obra producida por el inventor de la novela en Occidente, se organizarán después las diversas ramas de la leyenda en Europa.

Al respecto, Danielle Régnier-Bohler escribe: "En relación con el mundo novelesco que el escritor había puesto antes en escena, se percibirá la modificación importante introducida en la última novela de Chrétien. La búsqueda de la mujer y de la aventura, el deseo de conciliar el amor y la proeza, ceden aquí lugar a otra imagen de la caballería, toda impregnada de espiritualidad".

Sería necesario sin duda ir más lejos y decir que la espiritualidad es la fuente misma en la cual el amor y los hechos de armas se funden y se trasmutan. Dios es precisamente el elemento de unificación y la ósmosis, es fuente, expresión y finalidad del amor. La mujer, paralelamente, revela la belleza, porque es la obra maestra de la naturaleza. Chrétien había además introducido este tema en *Erec y Enide*, su primera novela, compuesta entre 1165 y 1170. Así, la belleza de Enide es un espejo, ella ha sido concebida "para mirar", "de tal suerte que uno puede mirarse en ella como en un espejo".

En su notable libro *Perceval y la iniciación*, Pierre Gallais ha analizado ampliamente este simbolismo del espejo, este pensamiento analógico que rige el universo de Chrétien. Los Fieles de amor son los "amantes de la belleza", como lo escribe Ruzbehan de Chiraz (1128-1209) en su *Jazmín de los Fieles de amor*. La influencia de los poetas persas y árabes es clara: la mujer es un intermediario entre el fiel y Dios; en el espejo de su belleza, el amante adora una imagen que le revela la presencia de Dios. De hecho, el esoterismo no podía menos que ser sensible a este maravilloso espiritualizado, que reintroducía en el imaginario religioso el deseo de amar, y el culto deferente del fiel al objeto femenino de sus votos. Citemos, a guisa de ejemplo, la primera visión que Perceval tiene de Blancaflor: "Si nunca he descrito la belleza que Dios ha puesto en cuerpo o rostro de mujer, quiero intentarlo otra vez y no mentir ni en una palabra (...). Para encantar los sentidos y el corazón de la gente, Dios había hecho de ella la maravilla de las maravillas. Jamás todavía había creado algo semejante; nunca jamás lo crearía".

Los sucesores de Chrétien de Troyes enriquecerán y amplificarán la leyenda del Graal. Harán de ella un verdadero manifiesto de la mitología caballeresca y del amor trascendente y espiritualizado. Vendrán a incorporarse a este relato las fascinantes ramas de una genealogía compleja de los personajes, una interpretación religiosa y alegórica de la *queste*, y un simbolismo muy rico: hermético, alquímico especialmente, como bien lo ha demostrado Paul-Georges Sansonetti en su ensayo emblemático titulado *Graal y alquimia* (1987). Hay que mencionar sobre todo la versión de Robert de Boron (hacia el 1200-1210), *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, asociada a la versión en prosa de *Merlín* y de *Percival*, la del *Libro de Caradoc* (hacia el 1200), que relata el nacimiento mágico del héroe Caradoc Briebras, hijo del encantador Eliavrès y de Ysave, la sobrina de Arturo, y que da un lugar importante a la magia en general y a su simbolismo; las del gran conjunto elaborado entre 1215 y 1235 que comprende *Lancelot, la búsqueda del Santo Graal, La muerte del rey Arturo* y luego *l'Estoire del Saint Graal* y *l'Estoire Merlin*; en fin, la de Wolfram von Eschenbach, caballero alemán que, en el *Parzifal* (redactado entre 1200 y 1210), acentúa la dimensión hermética del mito e invoca el carácter soteriológico del Graal.

La palabra "graal" derivaría del griego *krater*, y esta etimología encontraría su sentido simbólico en la remisión al Libro IV del *Corpus hermeticum* donde se dice: "El (*Dios*) llenó una gran crátera y la hizo llevar por un mensajero, ordenándole gritar lo siguiente al corazón de los hombres: 'Bautizaos, si podéis, en la crátera, vosotros que creéis que retornaréis a aquel que la ha enviado, vosotros que sabéis por qué habéis nacido'. Y aquellos que respondieron al llamado fueron bautizados en la Inteligencia, poseyeron la gnosis y se convirtieron en iniciados de la Inteligencia, los hombres perfectos (...) contemplar las cosas divinas y comprender a Dios. Tal es el favor de la divina crátera".

Henry y Renée Kahane, en *The Krater and the Grail* (1965), adhirie-

ron a este acercamiento muy estimulante de la copa del Graal con la "crátera" hermética. Pero muchos otros exegetas demostraron que el conjunto de los textos podía ser leído a la luz del esoterismo de la época, y descifrado gracias a su simbolismo, o aun interpretado a la luz del ocultismo o de la magia de los Scitas o de los Celtas. La riqueza de esta "Materia de Bretaña" y los relatos de la Tabla Redonda están lejos de agotarse por las investigaciones históricas, etnográficas y religiosas. Asimismo, continuará largo tiempo proveyendo a la heráldica, al simbolismo y al esoterismo un prestigioso reservorio de imágenes. Bajo la casuística amorosa de la cortesía y detrás de las hazañas de la caballería, la influencia persa y árabe ha trabajado, reduciendo insensiblemente las desviaciones de la naturaleza, de forma y de finalidad que distinguen al amor cortés y al amor espiritual de los místicos en Occidente, como lo testimonian las obras citadas. Pese a las polémicas que esta cuestión ha despertado, hay que admitir que una lectura hecha en el espíritu del esoterismo permite aprehender circunstancias y, sobre todo, virtudes o símbolos comunes. Ciertas obras lo muestran con claridad, aunque sea a través de paralelismos, en la época, de la mística de San Bernardo y de los temas de la poesía cortés, especialmente en Occidente. A principios del siglo siguiente, la beguina Hadewijch de Anvers elaborará una mística nupcial en sus *Poemas espirituales*, mística muy interesante al respecto. Su poesía resplandece, como dice Jean-Noël Vuarnet, con un "amor cortés del puro amor".

En cuanto a la epopeya iniciática de la caballería, une tradiciones variadas —druídicas, célticas— a los misterios del cristianismo, traduciendo un esoterismo al cual el mundo árabe contribuyó ampliamente, sobre todo en el hermetismo y en el hermesisismo, la alquimia. Simultáneamente, esta caballería toma de la Iglesia su ideología, su ética y su espiritualidad. En literatura, la Orden del Temple será su modelo mítico y legendario, pese a las condenas que sufrirán aquellos a quienes San Bernardo designará con el nombre de *Militia Christi*. *Parzival* entregará el arquetipo mayor, en una deslumbrante síntesis. Retengamos estas palabras de Trevizent a Parzival, palabras ricas en su sentido: "Valientes caballeros tienen su morada en Montsalvage, donde se guarda el Graal. Son los templarios".

Reinterpretando la historia bíblica de José de Arimatea, mencionado en los *Evangelios* —él pide a Pilatos el cuerpo de Jesús y lo coloca en una tumba—, enriqueciéndola con el motivo del Graal, sucesivamente copa que contiene la hostia (Chrétien de Troyes), cáliz de la primera cena y vaso en el cual José de Arimatea habría recogido la sangre de Cristo (Boron), o también *lapis exillis* (Eschenbach), los siglos XII y XIII permitieron la eclosión de un esoterismo verídico que, hasta entonces, no había logrado cristalizarse. Al mismo tiempo, daban nacimiento a un imaginario, a la vez profano, recorrido de temas populares, mágicos u ocultos, y a la preeminencia de un maravilloso cristiano al cual el arte románico confería sus títulos de nobleza. En fin, fundían en el mismo crisol alegorías corteses y místicas, haciendo del caballero un hombre de elección en busca de Dios, de la gracia, de sí mismo en el espejo de su dama. El amor, aquí, es

heroico en la medida en que encara la reconquista del amor divino, de su eternidad en la unión con el *otro* y de su unidad perdida. Ciertas catedrales, como la de Módena o la de Bari, no vacilarán en acoger la Mesa de Arturo y en testimoniar así ese abrazo del amor en las puertas del santuario.

4 - Filosofía y mística judías

Herencia neoplatónica y especulación filosófica

España y Marruecos, en el curso de los siglos XI y XII, son los centros intelectuales privilegiados donde se desarrollan el pensamiento filosófico y la mística judía.

Ibn Gabirol (hacia el 1020 - entre 1058 y 1070), también llamado Avicebron, vivió en Málaga y es conocido sobre todo por su poesía. Será además el primero en introducir regularmente en hebreo métricas árabes. Varios de sus poemas pertenecen a la liturgia judía, como la *Corona de realeza* (*Kether Malkouth*), cuyo lirismo es no obstante portador de filosofía. En efecto, habrá que esperar a Salomon Munk (1803-1867), sabio arabizante de origen germánico, para que le sea atribuida una de las más prestigiosas obras filosóficas judías de la Edad Media: *La Fuente de Vida* (*Megôr Hayyim*), muy pronto traducida al latín. De hecho, se pensó largo tiempo que ese libro, traducido bajo el título de *Fons vitae*, era la obra de un autor árabe llamado Avicebron o Avencebrol. Con la ayuda del renombre de la obra, Occidente no tardará en hacer de él... ¡un autor cristiano!

Munk remediará este error devolviendo la paternidad de *La Fuente de Vida* a Ibn Gabirol. Establecerá además que una traducción parcial del libro había sido efectuada en el siglo XIII, por un discípulo de Maimónides. Curiosamente, el tratado conocerá un gran éxito entre los cristianos. Será objeto de discusiones teológicas y filosóficas entre los franciscanos neoplatónicos, conducidos por Duns Scot, y los dominicos aristotélicos, llevados por Alberto el Grande y Tomás de Aquino, en el siglo XIII. Parecería además que tanto unos como otros ignoraron el origen judío del autor, y que lo tomaron tanto por un musulmán, tanto por un cristiano.

Antes algunos pensadores judíos habían restaurado una filosofía neoplatónica, en la metafísica así como en la conceptualización del conocimiento. Entre ellos Isaac Israëli (845-940), que se preocupó también de física y de ciencia. Ibn Gabirol perfeccionará la teoría del conocimiento de Israëli, que concebía una jerarquía inferior procedente de una jerarquía superior —así las correspondencias Inteligencia/inteligencia, alma razonable/inteligencia en acto, alma animal/inteligencia en potencia, alma vege-

tal/sentidos, etc. Enuncia una filosofía neoplatónica que cede, ontológica y cronológicamente, a la voluntad, luego vienen la forma y la materia que ella engendra y labra. *La Fuente de Vida* se vincula esencialmente a esta última cuestión de la forma y la materia. Ibn Gabirol asocia entonces a Plotino y los misterios judíos. Adopta la cosmología plotiniana y la idea de que toda sustancia supone una forma y una materia, a excepción de la divinidad, evidentemente. En consecuencia, no ve ninguna diferencia de valor o de grado entre sustancias espirituales y sustancias corporales: en las primeras, la materia es espiritual, y en las segundas la forma es corporizada. Sólo su naturaleza es diferente. El mundo es un *organon* donde todo está ligado, donde todo es contiguo, emanante, carácter específico del platonismo en general.

En cambio, es en la relación que el mundo creado mantiene con Dios donde se adhiere a la mística hebraica. André Neher escribe al respecto: "No es de un pensamiento supremo de donde el Universo deriva y emana según Ibn Gabirol, sino de una voluntad, muy parecida a la del Dios bíblico, que crea y dirige al mundo. Esta afirmación bíblica en pleno corazón del sistema neoplatónico hacía la tesis del pensador judío fecunda en el mundo cristiano". De suerte que Plotino y la Revelación bíblica se superponen en un sistema inclinado a las correspondencias, a las jerarquías y a las similitudes, y preocupado no obstante por preservar la acción *ex nihilo* de Dios: 'La creación de las cosas por el Creador Muy Alto, quiero decir la manera en que la forma sale de la primera fuente, que es la Voluntad, y se expande sobre la materia, puede compararse a la manera en que el agua sale de su fuente y se expande poco a poco sobre lo que está junto a ella; sólo (la voluntad) procede sin interrupción, sin detenerse, sin movimiento y sin tiempo (...). Y es así que se dice por aproximación (en figurado), que el Creador Muy Alto ha pronunciado una palabra cuyo sentido se imprimió en la esencia de la materia, que la ha retenido; es decir que la forma creada está impresa en la materia'".

El segundo pensador judío de la época que se inscribe en una tradición cercana a Platón y al neoplatonismo, ostentando un misticismo judío a la manera de un Saadia Gaon (882-942), es Bahya Ibn Paqûba. Sin duda vivió en el siglo XI, y nada se sabe de su vida, que debió de desarrollarse en la España árabe. Es considerado como un "segundo pensador", pese a su anterioridad respecto de Ibn Gabirol. Su obra, en efecto, es menos interesante para el esoterismo. Paqûba reacciona a las especulaciones intelectuales de la filosofía. Insiste más bien en la moral práctica y la necesidad de un ascetismo, conducente a la contemplación de lo bello y a la felicidad del alma en Dios. Su autobiografía espiritual, *Introducción a los deberes del corazón* (*Hôbôt halebâbôt*), está fundada sobre una alianza de la Revelación y de la razón. Predica el despertar por la accesis. Como en los pitagóricos, se trata primero de observar reglas de moral y de practicar la virtud, a fin de ganar el derecho al conocimiento, después al amor espiritual. La razón combate la pereza y desafía la inercia: es fuente de despertar. Paqûba anticipa ya el espíritu que animará en este sentido al Renacimien-

to. Por otra parte, no vacila en traducir su experiencia espiritual mediante imágenes tomadas del neoplatonismo.

En fin, parece difícil olvidar al filósofo y al religioso, al sabio y al teólogo que fue Moisés Maimónides (1135-1204), nacido en Córdoba y muerto en El Cairo. Como Paqûba, su relación con el esoterismo es indirecta; será sobre todo citado, en Occidente, por los pensadores aristotélicos. Como él, y por medios diferentes, un tono y un método muy distintos, espera también reconciliar la Revelación y razón. A diferencia de Paqûba, a quien compararíamos más bien con un San Juan de la Cruz en el medio cristiano, Maimónides se expresa a través de una especulación filosófica compleja que se acerca a la que sostendrá un Tomás de Aquino, en el plano de la teología cristiana en el siglo siguiente. Algunos elementos y temas de su obra abundante influirán en el esoterismo de la cábala cristiana, aunque poco se trate de teosofía y de cosmogonía.

Así, Maimónides se apoya en Filón y Saadia para explicar que la *Biblia* debe hablar la lengua de la filosofía. De tal modo se presenta la primera parte de su célebre *Libro de los perdidos.*

Pero, sobre todo, Maimónides insiste en la noción de "tradición", que será tan importante, desde el Renacimiento, en el esoterismo. Restablece una "cadena de oro" de la que Moisés es el primer eslabón, luego vienen Sócrates, Platón y Aristóteles. De allí, el *Libro del conocimiento* —introducción al sustancial *Code Mishnê Torah*— se abre con un llamado a los principios esenciales de metafísica, de ética y de cosmología, que se perpetuaron desde Moisés hasta Grecia. Al escribir que "todas las estrellas y todas las esferas están dotadas de alma", que "ellas tienen conciencia e inteligencia" luego al hacer depender al mundo terrestre de sus cualidades y virtudes, Maimónides se une a la cosmología platónica e interesa al esoterismo. Asimismo, su profetismo es místico, y se inspira en Filón y en Plotino. También está marcado por lo que el filósofo llama su "secreto", parte ciega y difícilmente explicable de un sistema profético, en el cual se hace mención de una tradición filosófica oral, comunicada ella misma bajo el sello del secreto, a los profetas del Antiguo Testamento. Estos no son sólo poseedores de textos revelados, sino también de "revelaciones" filosóficas. Al fin de cuentas, Maimónides construye un universo donde Platón y Aristóteles se encuentran en un mismo camino, camino que traza la Revelación bíblica y al cual confiere un sentido, más allá del conocimiento, en el amor de Dios:

> Amamos al Santo, bendito sea, que gracias al conocimiento que le tenemos y al amor es aquí proporcionado a las luces. Poco saber significa poco amor, pero a un conocimiento extendido corresponde una potente dilección. He aquí por qué estamos obligados a esforzarnos en comprender y penetrar las ciencias y los conocimientos, que finalizan en el descubrimiento del Creador, en la medida en (...) está en el poder del hombre comprenderlos y tomarlos.

Esta conclusión del *Libro del conocimiento* se nos aparece como uno de los signos precursores del Renacimiento, comprendidas algunas de sus orientaciones esotéricas.

El libro Bahir y su exposición cabalística

El *Sepher Yetsira* había plantado, hacia el siglo VI, los jalones de lo que sería conocido más tarde bajo el nombre de Cábala (*Kabbala*). Este término era común en el hebreo rabínico, y entonces significaba "tradición". En el *Talmud* designaba, nos dice Gershom Scholem en *Los orígenes de la Kabbala* (1966), los textos bíblicos que no pertenecían al Pentateuco: "Después, cada tradición es llamada con ese nombre, sin que el término comporte matices específicamente místicos". Más tarde, diversos comentaristas evocarán el vocablo en su nueva acepción "específicamente mística" —y hasta teosófica, como lo subrayaba Gershom Scholem—, situando aproximadamente sus orígenes en el siglo XII. Desde entonces, el sentido de la palabra se precisó, y remite explícitamente al *Sepher Yetsira* y al estudio de los *sephiroth*, así como también a ciertas prescripciones rituales de la Torah. Para los místicos, como Meïr ben Salomon Abi-Sahula hacia 1330, el sentido esotérico de *Kabbala* es reciente. Lo distingue claramente del empleo corriente rabínico o talmúdico. El uso quiere que la Kabbala sea asociada a Elías, profeta judío guardián de la Tradición sagrada. Se les aparece a ciertos rabinos, según algunos cabalistas de España del siglo XII, y les revela los secretos.

El primer texto de la Kabbala —en el sentido preciso que se remonta al siglo XII— sería entonces el *Libro Bahir* (*Sepher Ha-Bahir*), o "libro de la claridad". El título está tomado de un pasaje del Libro de Job (37, 21): "en un tiempo la luz se torna invisible". Comienza por la mención de un rabino del siglo II, Rabbi Néhounia ben Haqana, que cita dicho pasaje de la Biblia, así como también otros dos extraídos de los *Salmos*, ellos mismos relativos a los temas de la luz/tinieblas del cielo, y más particularmente del "tercer cielo" (*chéhakim*) en la interpretación cabalística.

Ningún cabalista precisa que el contenido del libro haya sido revelado por Elías a uno de ellos. Es un documento independiente que habría sido publicado en Provenza. En ciertos círculos, era recibido como un texto santo y muy antiguo, equiparable a los midrashim haggádicos y otros textos bíblicos. G. Scholem precisa:

> Durante todo el siglo XIII, representa al texto canónico sobre el cual los cabalistas españoles se fundan, y al cual se refieren copiosamente (...) se veía en el *Libro Bahir*, como sucedería más tarde con el *Zohar*, la obra de maestros del Talmud (...). En otros términos: tenemos allí una corriente de arriba y una corriente de abajo; estas dos corrientes se encuentran y de su encuentro nace el fenómeno histórico de la Kabbala: una mística personal de suje-

tos de elite que, por su visión o en su contemplación, expresan más o menos completamente las aspiraciones de su propia alma y quizá también, en alguna medida, la de la época, en pocas palabras: una forma aristocrática e individualista de la religión se alía a impulsiones que emanan de fuentes anónimas.

El *Bahir*, pues, tomará lugar junto a numerosos comentarios del *Sepher Yetsira*, y creará así el lugar de expresión propicio a la corriente cabalística que se expandirá a continuación —especialmente con la aparición, en el siglo siguiente, del *Sepher Ha-Zohar*, que eclipsará este primer jalón que es el *Bahir*—. Como deja comprender Scholem, se trata de una literatura original y muy rica en la cual se inspirarán los cabalistas cristianos del Renacimiento.

La obra se compone de algunas hojas, y contiene un midrash, dicho de otro modo una serie de preceptos y de sentencias, de cortos pasajes disertativos sobre versículos bíblicos. La explicación de texto sabio se mezcla con visiones o iluminaciones, y el todo se presenta como una especie de *patchwork* que privilegia los comentarios relativos a los pasajes de la Biblia que tratan de cosmogonía y cosmología. Interpela al esoterista y confiere un rol no desdeñable a la Kabbala, en la evolución del esoterismo occidental de la Edad Media. La especulación sobre las letras y su valor aritmosófico constituye el rasgo singular y determinante de esta teosofía judía. El *Bahir* traduce también una voluntad de restaurar una "palabra" a través de discusiones y de diálogos, abandonando así la redacción. El lenguaje es a veces muy simple, para no decir "primario", a veces hasta difícilmente inteligible. En otros sitios toca paradójicamente la alegoría y una profunda poesía. Una cierta libertad reina en las imágenes, y ningún deseo de justificación teológica parece habitarlas. La permanencia del símbolo, destinado a velar un "secreto", surge del género gnóstico. Cada palabra de la Escritura es portadora de un sentido simbólico, que queda entonces abierto a la polisemia y a la imaginación.

Simultáneamente parábola mística, *gematria* (evaluación numérica de una palabra en relación con el valor de cada letra que la compone), *temura* (permutación), así como también todas las interpretaciones que de allí derivan, imponen un estrecho y atento rigor de lectura. Desde este punto de vista, el *Bahir* se refiere constantemente al modelo en la materia que es el *Sepher Yetsira* (Libro de formación). Así menciona los diez *sephirot* bajo la apelación de "diez palabras enunciadas por el relato del Génesis", palabras gracias a las cuales Dios crea el mundo. Herramientas de la divinidad y receptáculos que contienen el mundo corresponden al "pleroma" de los gnósticos orientales. La interpretación de los símbolos se pretende esotérica, herencia de un medio restringido de sabios iniciados en métodos de analogía y de correspondencia que, de letras a significaciones, pasando por los números, permiten la visión de la sabiduría divina y del orden cósmico que ella engendra. Al volver un pasaje, se reconocen algunos puntos comunes con la gnosis y el neoplatonismo. Así, ciertos comentarios que con-

ciernen al rol de la materia, al principio malo o aun a la distinción entre el mundo de la luz y el de las tinieblas.

Pese a su aspecto heterogéneo, que incitará a muchos lectores de la época a arrojar una anatema sobre él y a tacharlo de herejía, el *Bahir* ha desempeñado un papel importante en la evolución ulterior de la Kabbala, comprendiendo la Kabbala cristiana, punto fuerte del esoterismo del Renacimiento. Diversos temas, como la dinámica de lo masculino y de lo femenino, la redención del hombre en la reintegración androgínica, o aun las especulaciones sobre los nombres divinos, la visión iniciática de los treinta y dos senderos místicos (10 *sephiroth* y 22 letras del alfabeto), hacen del *Bahir* un crisol de imágenes y de símbolos, de los cuales el esoterismo judeo-cristiano sabrá sacar provecho.

A fines del siglo XII, todas las condiciones están reunidas para que el esoterismo se expanda en múltiples direcciones. La síntesis operada por numerosos pensadores, entre la herencia filosófica griega de la Antigüedad, el hermetismo alejandrino y las diferentes corrientes de las espiritualidades judía, cristiana y aun musulmana, favorecerá esta expansión. Los siglos siguientes lo testimoniarán, pese a la resistencia que el esoterismo de fuente neoplatónica no dejará de enfrentar a una cierta teología de ascendencia aristotélica y a los diversos fundamentalismos científicos o dogmáticos. Por otra parte, se desarrollarán también prácticas y conocimientos ligados a una tradición oculta y a la magia. Pero, aparte del registro popular o pagano en el cual algunas de ellas continuarán manifestándose, una gran parte de estas invocaciones ocultas retomará la especulación del esoterismo. En fin, el mundo románico habrá permitido a la mística cristiana florecer en jardines que hasta entonces había desdeñado, el de la naturaleza por ejemplo, al cual el espíritu franciscano daría su fervor poético y espiritual.

El siglo XII, esencialmente preocupado por herejías y conflictos filosóficos, dejará el campo libre al esoterismo, antes de que la Iglesia y el pensamiento moderno lo marginen.

V

En la encrucijada de tres culturas
(Siglo XIII)

"Los sabios vieron los árboles de placentero aspecto, vieron la dama de rasgos agradables, fueron a la fuente y devotamente saludaron a la dama. Graciosamente, la dama los saludó a su vez. Los sabios le preguntaron cuál era su nombre, ella les dijo que era Inteligencia."

Raymundo Lulio:
Libro del Gentil y de los tres magos

1 - El esoterismo y el espíritu de conocimiento

Como numerosos historiadores lo han hecho notar, el siglo XIII inicia lo que algunos han llamado "el fin de un mundo". Así, Jacques Le Goff no vacila en escribir, en *La civilización del Occidente medieval* (1964), que "en los últimos años del siglo XIII, casi podríamos decir en 1280 (...), se ubica verdaderamente el fin de la Edad Media". Esta época preludia, en efecto, lo que el siglo siguiente llamará, para definir el carácter espiritual de Europa, la *Devotio moderna* (devoción moderna).

El siglo XII había celebrado las bodas del arte, del genio humano inspirado por Dios y de la naturaleza. Pese a los excesos y a la violencia que opuso, durante las cruzadas, a Oriente y Occidente, había dado al peregrino el gusto de la búsqueda. El templo había sido construido, por no decir "restaurado", en cristiandad, y numerosos símbolos permitían al hombre de deseo y de fe descifrar sus secretos. En fin, de la tierra al cielo la esperanza había sido prometida. Gracias al conocimiento, y a un conocimiento reconciliado con la Revelación, el hombre podía esperar aprehender el macrocosmos y el microcosmos, retornar a las fuentes de la creación y comulgar con su Dios en la fuente de Juvencia.

Sin embargo, las herejías suscitaban una inquietud que se desarrollaría, en el seno de la Iglesia, desde el siglo XIII. Con ella, las discusiones teológicas y filosóficas contribuirán a desestabilizar la institución eclesiástica. El IV Concilio de Letrán (1215) testimonia un equilibrio ya precario. Es inevitablemente conducido a tomar medidas de retorsión, medidas cuyas consecuencias se prolongarán por más de medio siglo, y que se encontrarán nuevamente en decisiones tomadas por los concilios ulteriores: condena de los movimientos heréticos, instauración de la Inquisición permanente, cruzadas, supresión de la Orden del Temple (1311-1312) y hasta, por no citar sino algunos ejemplos significativos, imposición de un hábito singular para los judíos... A esto hay que agregar que el fin del siglo XIII inaugura una era de catástrofes múltiples, de depresión y de trastornos diversos, especialmente en el plano político.

De hecho, si se examina el período que se extiende desde la primera mitad del siglo XIII al conjunto del siglo XIV, se verifica que el esoterismo se expande en un terreno privilegiado, muy raramente mezclado con la batalla teológica o política, y que puede entonces desarrollarse y ramificarse sin demasiadas dificultades. Agreguemos en fin que algunos de sus movimientos, tal como el neoplatónico o hermético, se apartan de las preocupaciones de numerosos representantes oficiales de la institución religiosa y filosófica.

El espíritu franciscano

San Francisco de Asís (1182-1226) funda en 1208 la Orden de los Hermanos Menores, aprobada por el papa Inocencio III en 1223. La orden se esfuerza por reavivar y sobre todo por reorganizar el ideal evangélico de caridad, de pobreza y de humildad que pregona Francisco, mientras muchos religiosos se entregan a la polémica y privilegian la actividad intelectual o la prédica. Junto al célebre *Canto del Hermano Sol* y las *Fioretti* (*Florecillas*) relatados por sus discípulos, las *Consideraciones sobre los estigmas* cuentan de las heridas milagrosas, semejantes a las de Cristo en la cruz, recibidas por Francisco en 1224. Aunque estos escritos interesen poco al esoterismo, es necesario no obstante notar que las *Fioretti* traducen, a menudo con poesía, un vivo sentimiento de la naturaleza, sentimiento que es fuente de alegría para el contemplativo, pero que incita también a pensar la naturaleza como "animada", viviente y mediadora, ideas propias del esoterismo.

Poco a poco la Orden se expandiría haciendo evolucionar su regla. San Buenaventura (1221-1274), alimentado en San Agustín y en el neoplatonismo, aparece como uno de los mayores representantes del espíritu franciscano.

San Buenaventura nace cerca de Orvieto y, muy temprano, va a la facultad de Artes de París para proseguir sus estudios. Los Hermanos Menores están instalados allí desde 1219, muy cerca de la abadía de Saint-Denis.

Joven "extranjero", Buenaventura viene así a beber, según sus propios términos, "de la fuente del noble saber" que representan los promotores de ese "renacimiento" encarnado por San Anselmo, Abelardo y San Bernardo. Para elaborar su propia teología, Buenaventura se inspirará particularmente en Richard de Saint-Victor (¿1110?-1173), eslabón intermediario entre sus predecesores y el siglo XIII. Se alimentará de esta renovación evangélica que toca entonces todos los aspectos de la vida cristiana. Obtiene la maestría en Artes en 1242, se encuentra con Alejandro de Halès (muerto en 1245), gran nombre de la facultad de Teología y hermano menor desde 1231; luego toma a su vez el hábito de los hermanos menores en 1243. Catorce años más tarde, será elegido ministro general de la orden. Paralelamente a esta brillante carrera, Buenaventura produce una obra abundante en la cual se esfuerza por conciliar la humilde ignorancia con la necesidad de "actuar antes de enseñar" deseada por Francisco, con un conocimiento lleno de fe, libre y sereno en el amor de Dios y de los hombres, consciente en fin de los límites de la razón. Al margen de Santo Tomás y de los aristotélicos, el "doctor seráfico" elabora una suma a la vez mística y filosófica, en relación con la tradición neoplatónica y en el surco del pseudo-Dionisio, de Juan Scotto Erígena, siempre fiel en su espíritu a San Francisco.

Varias de sus obras interesan al esoterismo. Entre éstas: *La Triple Vía*, *El Itinerario del Espíritu en Dios*, *La conducta del alma* y *La perfección de la vida*. Conviene evocar ante todo el lugar que tiene la naturaleza en estas obras. En efecto, es en ella y por ella que Dios se revela en el Universo. Simultáneamente, la naturaleza encuentra sólo en Dios su ser, su orden y su finalidad. También, como lo precisa el R. P. Valentín-M. Breton: "El (Buenaventura) no ignora que jamás existió hombre alguno que no haya sido elevado al orden sobrenatural, dedicado a Cristo, rescatado por él y en él llamado a participar de la vida de la Trinidad beatífica. Por lo tanto no hay que tener en cuenta en sus enseñanzas a las incapacidades, ni siquiera a los derechos de una inexistente *natura*".

Por el hecho de la gracia y de la mediación de Jesucristo, el don de santidad consiste en restaurar la semejanza entre Dios y el hombre, semejanza original que permanece pese a la caída y que necesita, para afirmarse, de la colaboración del hombre. Ella no viene, pues, de arriba: "La gracia, informando una naturaleza primitivamente adaptada, siempre dispuesta y lista para esa información", nos tornará según la semejanza al mismo Jesucristo: Dios *y* hombre. Este "cristocentrismo" hace entonces de la naturaleza un lugar de meditación viviente donde puede operarse el retorno de la imagen al espejo. Así, Buenaventura escribe: "El mundo entero es como un espejo lleno de claridades que nos hacen presente la sabiduría divina, y como una brasa que expande la luz". O también: "El mundo creado es como un libro donde se lee la Trinidad que le ha dado forma".

La naturaleza es percibida aquí como *speculum Dei* —espejo de la sabiduría divina—, o también como *liber creationis* donde signos, imágenes y

símbolos exigen ser leídos conjuntamente por los ojos del espíritu en armonía con los del alma. Esta naturaleza es precisamente de la que habla el esoterismo occidental. Gracias al recurso de las imágenes y de los símbolos, Buenaventura valoriza la naturaleza manifestada y creada: ya no es aquel sucedáneo de la caída, aquella prisión del exilio o aquella obra de un malvado demiurgo, sino directamente el "símbolo" del descenso del Hijo de Dios venido para salvar a los hombres, el signo visible de la redención. Igualmente, si el Cristo ha retornado a Dios, por el hecho de su sacrificio en la cruz y su descenso a los infiernos, ha devenido simultáneamente el "centro" de la Tierra y por lo tanto del mundo. Colocado así en el lugar más bajo y más central del cosmos, el Salvador es el símbolo de la humildad: "la humildad de la cruz".

Se ve que una antropología y una cosmología se desprenden de esta visión de la naturaleza y del hombre. El hombre, en el plano de la experiencia concreta de las cosas, es invitado a participar en esta vida unitiva que lo conduce a la divinidad. Si nada colma el vacío que separa al Creador de la criatura, si la naturaleza no es un intermediario virtual, sigue siendo sin embargo una mediación devenida posible gracias a la intervención de Cristo, mediación que permite al alma reintegrarse al espacio divino. Describiendo los signos, imágenes y símbolos que se ofrecen a ella, la inteligencia subtiende la fe a la cual permanecía sumisa. Equilibrándose y controlándose la una a la otra, inteligencia y fe aprehenden el Verbo encarnado que contiene y dispensa las ideas. De la idea muy esotérica que se puede descubrir en la teoría buenaventuriana del *ejemplarismo*. En efecto, ésta une la preocupación de los esoteristas por pensar las relaciones analógicas, el desciframiento de los símbolos como de los arquetipos, y la interpretación de las correspondencias. J. G. Bougerol, publicando su *San Buenaventura y la sabiduría cristiana* (1963), ha dado una buena definición: "El ejemplarismo es la doctrina de las relaciones de expresión que existen entre Dios y la criatura (...)." En todo hombre existe, pues, una signatura divina: "Toda criatura es palabra del Señor". En fin, precisemos que el *Itinerario* de Buenaventura contiene una fórmula cuya fortuna será grande en la teosofía moderna, después de ser retomada en singular por Louis-Claude de Saint-Martin. Se trata del "hombre de deseos". Allí donde, apoyándose en *Daniel* (IX, 9), Buenaventura solicita la "plegaria" y la "meditación", la búsqueda de un "espejo", irradiado por la "luz sobrenatural de la divina sabiduría", el autor de *El Hombre de deseo* reivindicará, en 1790, el renacimiento, en sí, de una "palabra verdadera". La idea de Buenaventura que concibe a toda criatura en el espejo de Cristo, como un sutil conjunto de forma y materia —ninguna forma sin cuerpo existe—, se vuelve a encontrar en el esoterismo para el que todo exige la necesidad de corporizarse.

Oponiéndose al averroísmo aristotélico de su tiempo, Buenaventura y aquellos entre los franciscanos que lo siguieron, contribuyen a afirmar, en el seno mismo de la teología cristiana, el lazo entre el cosmos y el Creador. Ellos confieren al hombre un lugar central en el proceso de unidad

y de reintegración del mundo creado en el seno de la divinidad. Este humanismo optimista sigue siendo una de las constantes del esoterismo occidental.

La escuela de Oxford

Junto a la universidad de Bolonia, esencialmente dedicada a estudios jurídicos, aunque también se enseñen allí artes liberales y medicina, junto a la de París, creada a partir de una enseñanza pluridisciplinaria, hay que evocar el centro intelectual inglés de Oxford. Esta universidad desempeña un papel importante en la evolución del esoterismo medieval, en la medida en que pone el acento sobre un pensamiento neoplatónico bien asimilado y adhiere en un segundo tiempo a las disciplinas científicas.

Algunos nombres prestigiosos marcan su historia, nombres que aparecerán más tarde bajo la pluma de numerosos esoteristas, especialmente en los dominios de la teosofía y de la filosofía de la naturaleza, desde el siglo XVII.

El obispo Lincoln Robert Grosseteste (1175-1253) es el gran representante de esta escuela de Oxford, que admite tanto a franciscanos cuanto a dominicos, y se abre a las grandes corrientes teológicas de la época, fueran éstas aristotélicas, neoplatónicas o aun cercanas a la herencia más propiamente hermética de la Antigüedad y de la alta Edad Media.

Enseñando, Robert Grosseteste es ante todo un comentarista y un experto apasionado de las ciencias, desde la astronomía hasta la física, pasando por la óptica o la meteorología. Traduce además tan bien a Aristóteles como al pseudo-Dionisio, siempre en ese espíritu platónico que caracteriza a los teólogos ingleses del siglo XIII, y en el que se inspirarán más tarde ciertos neoplatónicos de Cambridge, como Ralph Cudworth (1671-1688) o Henry Moore (1614-1687). Uno de los temas de elección de Robert Grosseteste es el de la luz que, según Serge Hutin, no deja de anticipar ciertas "teorías cosmológicas recientes sobre la expansión del Universo". Se podría decir, sin engañarnos demasiado, que este tema es el hilo conductor de todo el pensamiento del teólogo, sean cuales fueren los sujetos abordados: ciencia experimental, metafísica o noética (+). Se sabe hasta qué punto este tema de la luz es un pivote de la especulación esotérica, aunque sea a través de toda una poética y una simbólica. Algunos, como Jacob Boehme (1575-1624), que hace de ella un "quinto elemento", elemento analógico, en la naturaleza del fuego divino del amor, ubicarán la luz en el centro de una filosofía de la naturaleza y de una *reflexión* teosófica.

Para Robert Grosseteste, una cosa es verdadera si posee una razón conforme a esa verdad en el Verbo eterno. Asimismo, la esencia de toda cosa se une al intelecto sin necesidad de hacer intervenir a ningún intermediario, especialmente esas especies inteligibles que adelanta un Santo Tomás y que desdeña Buenaventura, formas puras y sin cuerpo. Y agrega:

"sin lo cual no serían las esencias mismas, sino sus imágenes las que pondrían al intelecto en movimiento, y serían más sus imágenes que las formas mismas que estarían comprendidas". Ahora bien, siguiendo a Agustín, afirma que el intelecto se conoce por sí mismo, gracias a una intuición, muy distinta de las imágenes (*idola*).

En un segundo tiempo, el obispo de Lincoln escribe diversas obras que conciernen al arco iris, al espejo, al color —como Isaac Newton más tarde— y al movimiento de los cuerpos luminosos. Estos sujetos están en el tiempo, así como ciertas interpolaciones del *Roman de la Rose* están en el interior de los tratados sabios o de visiones poéticas. La polisemia de los espejos, de los reflejos y de los rayos luminosos ha alimentado todo el imaginario del siglo XII, y despierta ecos hasta en nuestros días.

El universo físico de Robert Grosseteste es literalmente visitado por la luz. Las concepciones metafísicas que profesa son el "espejo": el mundo supraterrestre posee así un centro de donde emanan formas, ellas mismas producidas por la unidad divina. Además, entre la luz que difunde y esa unidad central de donde emanan las formas, existe una relación analógica que el esoterismo perpetuará. Esas relaciones analógicas rayo/emanación, luz/unidad, mundo físico/mundo metafísico, remiten a verdaderos modos operativos en la naturaleza. Se comprende así la inutilidad de las especies inteligibles y de intermediarios entre la esencia de las cosas y el intelecto. En efecto, la forma de toda cosa puede ser conocida "como la luz es vista en sí misma". Esta es, entonces, la "primera forma corporal". De hecho, aprehendemos aquí, de nuevo, como en Buenaventura, esta afirmación que consiste en negar las formas puras, no corporizadas. El movimiento de la luz maneja todos los cuerpos del Universo, puesto que su centro produce una multitud de esferas que se expanden sobre el mundo y lo aclaran. El único obstáculo es la oscuridad, que quiebra su velocidad infinita y rompe la multiplicación de las esferas: "Todo es uno, salido de la perfección de una luz única, y las cosas múltiples no son múltiples sino gracias a la multiplicación de la misma luz".

En fin, Robert Grosseteste está en el origen de una de las primeras definiciones de la teosofía. En una obra que se le atribuye, la *Summa philosophiae*, clasifica a los pensadores: los filósofos, que no constituyen realmente "autoridades"; los teólogos, que comentan los textos sagrados y explican la teosofía, en particular los santos; los doctrinarios, que ocupan un lugar de segundo plano; los "hacedores de sumas", que ligan filosofía y teosofía; los teósofos finalmente, directamente inspirados por los libros santos.

Roger Bacon (hacia ¿1214?-1294), luego de su maestro Robert Grosseteste, puede ser igualmente considerado como un esoterista. Este personaje estudia en Oxford bajo la égida de Grosseteste, luego entra en la orden franciscana. Permanecerá en París y dejará una obra constituida por comentarios de Aristóteles, elementos destinados a una *Summa* y tres libros de teología: *Opus majus*, *Opus minus* y *Opus tertium*. Elige un maestro, Pierre de Maricourt, al que apodará "Maestro de la experiencia", céle-

bre especialmente por haber escrito uno de los primeros tratados sobre el imán. Por experiencia (*experimentum*), Bacon designa menos una aproximación experimental, en el sentido científico moderno del término, que una forma de *ars* ligada al conocimiento de la naturaleza y tendiente a la adquisición de una sapiencia. Ahora bien, en semejante acepción, los límites y las fronteras entre ciencia experimental y ciencia "oculta", conocimiento y revelación, se borran. De hecho, debemos a Bacon una filosofía natural que admite el estudio y la práctica de la alquimia o de la astrología, paralelamente a la especulación tradicional sobre los fenómenos químicos o físicos. En este sentido, Bacon se opone formalmente a la taxinomia despreciativa de los dominicos y al enclaustramiento a veces reductor del tomismo. Se preocupa ya por esa filosofía natural u oculta que desarrollarán, en dominios precisos, Paracelso o Henri-Corneille Agrippa (Cornelio Agrippa) en el Renacimiento y en el siglo XVIII, Œtinger con su *Philosophia Sacra*. No se dejará, además, de acercarlo a Isaac Newton, sobre todo por el espíritu que anima su sed de saber, sus convicciones y su sensibilidad.

Bacon parte del principio de que la Biblia es única depositaria del saber universal y de que, para penetrar en sus secretos, es necesario poseer un conocimiento profundizado de todas las ciencias, especialmente de la magia, de la astrología, de la alquimia práctica o especulativa. Al distinguir estas dos últimas, confiesa implícitamente la extensión de sus preocupaciones y el eclecticismo de sus diligencias: la alquimia especulativa "trata de la generación de las cosas a partir de los elementos, de todo lo que está animado (...) y de otras cosas en número infinito que no se encuentran mencionadas ni en Aristóteles, ni en los filósofos de la naturaleza, ni en ninguno de los latinos. La mayor parte de la gente de estudios no conoce esta ciencia; se deduce pues que ignoran necesariamente los fenómenos naturales que están bajo su dependencia, a saber la generación de los seres animados (...)". En cuanto a la alquimia práctica, "enseña a fabricar los metales nobles, los colores y muchas otras cosas por el Arte, mejor o con más abundancia que la naturaleza. Semejante ciencia predomina sobre todas aquellas que la han precedido, pues sus resultados son de mayor utilidad (...). Sus obras confirman la alquimia teórica y, por consecuencia, la filosofía natural y la medicina".

Se ve bien aquí la relación "experimental" que une la alquimia especulativa (o "teórica") y la alquimia práctica, especie de química superior y creadora, mimética, y en cierto sentido mágica. A los principios corresponden sus confirmaciones potenciales y efectivas en y por las fuerzas que animan la naturaleza. Habiendo leído a los árabes, a Avicena y evidentemente, a Aristóteles, Bacon cree en la trasmutación de los metales y en la fabricación del oro. La alquimia está vinculada para él con la física y la biología, en la medida en que participa de la comprensión y la organización del Universo y en cuanto mejora, prolonga la vida del hombre proveyendo sus necesidades.

La ciencia, guiada por la sabiduría y muda por la fe, obedece a un

deseo de dicha y armonía universales. Bacon evoca así una "República cristiana" creada por los clérigos, cuyas costumbres sería necesario reformar. El estudio de las lenguas, de las ciencias y de la teología debe ser dominado por la fe, el saber sometido a la Revelación. En cuanto a la verdadera filosofía, ha sido revelada por Dios a los patriarcas, a los reyes y a los sabios. También la inteligencia, el alma intelectiva del hombre —que posee simultáneamente un alma vegetativa— es creada por Dios. Posee su forma y su cuerpo, su materialidad propia, como lo quiere la teología franciscana. La fe enseña que es inmortal y que posee un *intellect agens*, "parte del intelecto elevada a la contemplación de las cosas de lo alto". Siguiendo a Agustín y Avicena, Bacon desarrolla así una teoría del alma emanando directamente de Dios. El conocimiento propio del alma, de la cual son interiores los objetos ejemplares, y el conocimiento que desarrolla la suma de saberes, se armonizan en una visión unitiva del mundo, de sus fenómenos como verdades ocultas, escondidas. También E. J. Holmyard insiste en la dimensión espiritual de Bacon, cuya actividad induce a "la iluminación de la fe, la intuición espiritual, la inspiración divina", las cuales participan de esta experiencia "esotérica", "muy superior" a aquella de la filosofía y de la pura especulación sabia.

Luego de *De naturis rerum* (1217) de Alexandre Neckham, y con Grosseteste, Roger Bacon inaugura así una tradición enciclopédica del conocimiento, que tendrá después muchos émulos en los medios esotéricos, en la época del Renacimiento y en el siglo XVIII.

El aporte de las grandes sumas

Franciscanos y eruditos de Oxford no son los únicos en preparar el terreno y haber así estimulado el espíritu del esoterismo. El dominico Vincent de Beauvais (¿1190?-1264) en particular lo testimonia.

Este último es el autor, entre otras obras, de un *Speculum majus* cuyo capítulo consagrado al espejo natural (*speculum naturale*) tuvo una cierta importancia en la filosofía de la naturaleza. Se trata de una obra que se presenta como un comentario del *Génesis*, y puede leerse como una exposición de historia natural. Obra colosal y enciclopédica, el *Speculum* se basa en innumerables lecturas sintetizadas con el propósito de ilustrar la exégesis del texto sagrado, relativo a la creación del mundo. Así San Luis ofrece a Vincent de Beauvais su propia biblioteca, y este último será apodado el "devorador de libros" (*Librorum Helluo*).

El autor construye su obra en "espejo" de la obra divina, y se vincula sucesivamente a la naturaleza, a la ciencia, a la moral y a la historia. El primer capítulo, resumido por Emile Male, concierne al esoterismo:

> En el Espejo de la naturaleza se reflejan todas las realidades de este mundo, en el orden mismo en que Dios las ha creado. Las jornadas de la creación marcan los diferentes capítulos de esta gran enciclopedia de la naturaleza. Los elementos, los minerales,

los vegetales, los animales, son sucesivamente enumerados y descritos. Todas las verdades y todos los errores que la Antigüedad había trasmitido a la Edad Media se encuentran allí. Pero es naturalmente en la obra del sexto día, el hombre, a la que Vincent de Beauvais consagra los más largos desarrollos, porque el hombre es el centro del mundo, y el mundo ha sido hecho sólo para él.

En esta visión afloran las imágenes ya iluminadas en la época románica, y ciertas ideas franciscanas. El lugar ocupado por el hombre se impone igualmente como una constante de la obra. Es ella la que le confiere su rol mediador y soteriológico. Este rol se transparenta en el último "espejo", consagrado a la historia, cuando se dice que la historia del mundo se explica por la larga cadena de santos que une la antigua Ley con la nueva Ley. Los esoteristas encontrarán en esta suma, célebre hasta el Renacimiento, un verdadero manual de simbólica, capaz de estimular su imaginario. Chartres y sus soportales siguen paso a paso el *Speculum* y, con ellos, los múltiples ornamentos de numerosos edificios cristianos.

A través de Vincent de Beauvais, advertimos las relaciones que mantienen, en el siglo XIII, el hermetismo y la alquimia. En esa época, y desde el siglo XII, el nombre de Hermes es en efecto casi siempre aplicado tanto a la alquimia como al hermetismo. Además, Hermes no es irreductible al esoterismo y participa otro tanto de la teología. El *Asclepius* es conocido por los enciclopedistas del siglo XIII, como Vincent de Beauvais, pero también Thomas de Cantimpré o el obispo de París, Guillaume de Auvernia, lo conocen, y esta noción de hermetismo despierta esencialmente la de "tradición" eterna y universal, tal como la comprenderán los hombres de los siglos XV y XVI.

Las sumas del siglo XIII siguen siendo, a pesar de todo, marginales en relación con el esoterismo. Tanto recogen fragmentos, por intermedio de los árabes especialmente en lo que concierne a alquimia y hermetismo, o por el atajo de las exégesis de Boecio, Juan Scotto Erígena o Alain de Lille; tanto esbozan confusamente ciertos contornos, mezclando la magia, las creencias populares o el sincretismo. Sólo espíritus como Vincent de Beauvais o ciertos franciscanos sabrán desprender de estas amalgamas un pensamiento original y fuerte, en el espíritu y el deseo de conocimiento propios de la acción esotérica.

2 - Astrología, alquimia y ciencia de Hermes

La astrología entre mancia y ciencia

Th. Wedel ha demostrado muy bien, en *The Mediaeval Attitude towards Astrology* (1920), la manera en que la astrología fue percibida y

comprendida en el transcurso de la Edad Media. Tanto da decir que esta disciplina está estrechamente asociada a la magia —en el sentido más amplio del término— como a las ciencias tales como la Edad Media las concebía. La astrología aparece en muchos escritos de teología. San Alberto el Grande (1193-1280), antes que él, Pedro Abelardo (1079-1142), luego Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y, por supuesto, Roger Bacon lo demuestran. Abordan el tema de modo muy diferente, según el compromiso que les es propio, y en un contexto particular cada uno.

Para Alberto el Grande, la astrología y la doctrina cristiana son compatibles. Los acontecimientos históricos o religiosos sufren la influencia de los planetas, pero el destino del hombre escapa a esta predeterminación. Dominico, Alberto es "doctor universalis", "mono de Aristóteles", dirán las malas lenguas. Se interesa tanto en la astrología como en las otras ciencias. La astrología es una guía que conduce al hombre hacia Dios, y los astros son, de tal modo, herramientas divinas que se expresan en el mundo físico. Comprenderlos viene a ser un acto de piedad.

Pedro Abelardo concibe la astrología de otro modo. El desciframiento de los movimientos de los astros permite predecir los *naturalia*, es decir los fenómenos naturales, especialmente en la medicina y la agricultura.

Tomás de Aquino, alumno de Alberto, plantea por su parte la cuestión del libre arbitrio. Si el motor original del cosmos es producido por el cuerpo celeste, se deduce que "los astros son la causa de todo lo que pasa en los cuerpos inferiores". Pero éstos reciben diferentemente esta influencia, teniendo en cuenta las disposiciones de la materia. No obstante, en lo que concierne a la libertad y a la voluntad humanas, los astros no son las causas. El hombre es libre de actuar, gracias a su razón, contra la influencia de los astros. Tomás, por otra parte, condena la mántica de la astrología: "Buscar prever con certeza los futuros fortuitos y los futuros libres, es una adivinación supersticiosa y prohibida".

Pero, por lo común, es sobre todo a Michel Scot (hacia 1175-1232) y a Guido Bonatti (muerto a fines del siglo XIII) que se hace referencia. ¡Dante los pone a ambos en el infierno! Michel Scot es acusado de magia fraudulenta y condenado a errar por el octavo círculo del averno. Así, mira hacia atrás, pues aquellos que han intentado predecir el futuro ya no tienen derecho a mirar hacia adelante... Este astrólogo célebre es el autor de varias obras ocultas, escritas a pedido de su mecenas Federico II, entre ellas las *Introductiones*, un libro titulado *Particularis* y un tratado de fisiognomía en el cual la astrología tiene una parte importante. Scot traduce también a Avicena y Averroes, evoluciona en un medio de magos y de videntes y se desacredita con una especie de catálogo de prácticas o ciencias ocultas, mágicas o cercanas a la brujería. Por gusto de erudición, se interesa tanto en la astronomía como en la alquimia, en los ángeles como en las múltiples correspondencias que actúan en el cosmos, y se inspira tanto en Ptolomeo como en escritos herméticos.

Su tríptico —*Liber introductorius*, *Liber particularis* y *Phisionomia*— constituye una tentativa de puesta en relación de planetas, metales, jerar-

quías celestes y sortilegios. Michel Scot interpreta también los sueños, intenta descifrar las fisonomías humanas a partir de arquetipos y de influencias astrológicas. En concreto: se une al esoterismo a través de una cierta concepción de la naturaleza viviente, y en la creencia de una red de correspondencias que actúa en el mundo.

Contrariamente a Scot, Guido Bonatti, también él ubicado en el infierno por el poeta de *La Divina Comedia*, aborda la astrología y la astronomía por el estudio de talismanes y de prácticas teúrgicas que les están asociadas. Conoce los textos árabes, así como también los tratados clásicos de astronomía griega. Porque la astrología está ligada, según él, a la teología, se esfuerza por volver a encontrar las fuentes en el Evangelio. También cree en el determinismo de los astros y en su rol en la evolución de los acontecimientos. Así, evocando la iluminación de San Francisco en la iglesia San Damián, en 1204, invoca una conjunción favorable de planetas. Gracias al clima de relativa tolerancia que reina en Bolonia, donde enseña, Bonatti puede a su gusto y sin peligro vilipendiar la ignorancia franciscana y reivindicar la necesidad de la ciencia. Su *Liber astronomicus* y su *Speculum astronomiae* conocerán un cierto éxito y marcarán su siglo. Pese a algunas fantasías mágico-astrológicas a las que se habría entregado, Bonatti practica una ciencia esclarecida y vive su fe. Dios envía al hombre la ciencia gracias a los cuerpos celestes. El cielo está constituido por un cuerpo y un alma, como todas las cosas. De hecho, existen correspondencias entre el cielo y el hombre.

La alquimia

Despreciada por algunos, la alquimia es elevada por otros al nivel de la teología y de la ciencia revelada, gracias a la relación analógica establecida entre la trasmutación de metales y la encarnación divina. Sea práctica o especulativa, la alquimia responde en todo caso a la necesidad de reanudar con la fuente griega, trasmitida por los árabes en el orbe del neoplatonismo, y de ilustrar los textos sagrados, así como también de rendir cuentas de los procesos actuantes en la naturaleza.

En este contexto, varios tratados de alquimia, ciertamente anónimos, han sido no obstante atribuidos a autoridades eclesiásticas como Santo Tomás de Aquino o Roger Bacon. Es poco probable que Santo Tomás, a quien se le atribuye especialmente la *Aurora consurgens*, haya practicado el arte de Hermes, aunque no haya encontrado nada que decir contra sus adeptos. En cuanto a Roger Bacon, se interesó sobre todo en la alquimia, como ya lo hemos visto, en el marco de una "ciencia sagrada".

Al contrario, el caso de Alberto el Grande es ejemplar. Este teólogo y filósofo alemán de lengua latina, dominico, maestro de teología en París, regente del *Studium generale* dominico en Colonia, llegará a ser obispo de Ratisbona, antes de retornar a sus queridos estudios. Su *Suma de criaturas* (compuesta entre 1240 y 1250) y su *Suma teológica* (comenzada en 1270)

jalonan su obra de teólogo. Luchando contra la tendencia arabizante del momento, emprende la redacción de una enciclopedia que integra toda la obra de Aristóteles. Habiendo perfectamente asimilado a éste, el filósofo se inclina esencialmente sobre la experimentación de las teorías aristotélicas. Esta práctica, asociada a una verdadera "cultura universal", lo conduce a recorrer "el océano infinito de los hechos" y a verificar cada una de sus certezas. Su leyenda supera la realidad, y no se dejará de conferirle el título de maestro en "ciencias ocultas", hasta Gérard de Nerval que, en su cuento *La mano encantada*, lo cita con Nicolás Flamel y Lulio, y luego hace de él el autor de un misterioso libro de magia. Así, *El Gran Alberto*, colección de fórmulas mágicas, le será atribuido.

El *doctor universalis* percibe la alquimia como entendía la astrología: es un medio de conocimiento del mundo, y todo conocimiento animado de piedad conduce hacia Dios. Del Arte dirá: "La alquimia es impotente para modificar las especies; sólo puede imitarlas (...). Yo mismo intenté hacer oro alquímico, y comprobé que después de seis o siete igniciones éste se reducía a polvo". En su pequeño *Libro de alquimia* suaviza su afirmación, y asegura que la alquimia es un don que emana de la gracia divina. Esto se une a una certeza central que, en su obra, justifica todo estudio. Sin embargo, este libelo quizá no es de él, y se le descubre un estilo muy parecido al de Jabir...

Arnaud de Villeneuve (1235-1311) reviste una importancia muy distinta en la evolución de la alquimia durante el siglo XIII. Este catalán, nacido cerca de Valencia, seguirá las enseñanzas de los dominicos y estudiará medicina en Italia. Gran viajero, recibido por los señores y las autoridades religiosas de Francia, Italia y España, lleva una vida a la vez movida y estudiosa, no vacilando en multiplicar sus tareas: medicina, diplomacia o docencia. Conoce varios conflictos con la Iglesia, que considerará heréticas a algunas de sus posturas y obras, especialmente cuando predice la próxima venida del Anticristo. Sus prédicas audaces y sus provocaciones al clero le costarán dos veces el encarcelamiento.

Magia, alquimia y mancias abundan en su obra. Arnaud propone, por cierto, fórmulas contra la enfermedad, pero también contra el embrujo y males diversos. Junto a estos libros poco creíbles y de los cuales están cerca ciertos tratados de alquimia, otras obras testimonian una calidad superior, especialmente sus célebres *Tesoro de los Tesoros*, *Rosario de los filósofos*, o *El más grande de todos los secretos*, que retendrá la posteridad. Arnaud se sitúa, como alquimista, en la huella de Platón, Aristóteles y Pitágoras. Se entrega a la alquimia práctica y retoma por su cuenta la teoría de los tres principios (sal, azufre, mercurio), admitiendo la constitución sulfomercurial de los metales. En fin, propone diversos métodos para fabricar el oro a partir de una catálisis de mercurio solo y de metal precioso, y evoca un "agua mercurial" bastante misteriosa, importada de España, sobre la que brinda pocos detalles, a excepción de las proporciones en que la misma interviene en la trasmutación. A falta de sacar a luz la "Gran Obra", Arnaud descubrirá algunas leyes químicas, como la de la toxicidad

del óxido de carbono. Si sus demostraciones son a menudo confusas, en la medida en que se mezclan magia, astrología y prácticas talismánicas, sigue siendo cierto que Arnaud es el primero en haber comparado la *crisopeya* (trasmutación de los metales en oro) con la vida, la pasión de Cristo y su resurrección. El esoterismo cristiano se servirá de este simbolismo alquímico en muchas de sus especulaciones herméticas.

Ramificaciones herméticas: el "Ars Magna" de Raymundo Lulio

Como justamente lo subrayó Françoise Bonardel, "lo que se puede llamar *'tradición hermética'* es una vasta corriente de delimitaciones bastante inciertas, cuyas ramificaciones esenciales son la *philosophie occulte* y la *magie naturelle*, parientes cercanas del Arte de alquimia igualmente atribuido a Hermes". La misma autora deduce sus consideraciones de los nombres precedentemente evocados: Alberto el Grande, Santo Tomás, Roger Bacon, Arnaud de Villeneuve, etc., y agrega: "Filósofos (según Hermes), magos, ocultistas, cabalistas y teósofos cumplen de hecho una tarea comparable: *hermetista* en cuanto religa los diferentes niveles de una realidad unificada, pero interiormente multiplicada en facetas, planos que responden los unos a los otros (...). Lo que llamamos filosofía hermética es el espejo más sutil de un mundo iluminado por la luz divina, infinitamente reflejada en cada una de sus parcelas creadas. Poco importa el *punto de vista* por el cual uno se esfuerza en darse cuenta: tanto da que se sea operativo en laboratorio, que se la abrace con una vasta mirada o que se practique la medicina".

Un conjunto de prácticas y especulaciones se encuentra así englobado, en los siglos XII y XIII, en lo que se ha convenido en llamar hermetismo. Alquimistas, teólogos, místicos o filósofos pueden situarse en su huella y reconocerse en su "mirada". En este sentido, la obra de Raymundo Lulio entra plenamente en el campo del esoterismo hermetizante.

Raymundo Lulio (1233-1316), cuyo verdadero nombre era Ramón Llull, inspirará toda una corriente hermético-cabalista en el Renacimiento. Filósofo, teólogo y alquimista, originario de Cataluña, dejó una obra variada y muy abundante en la que coexisten libros de metafísica influidos por el pensamiento franciscano, tratados científicos, obras místicas y teosóficas. "Raymundus phantasticus", como se llamó a sí mismo, luego de una disputa teológica contra averroístas, es hombre de leyendas, de anécdotas, y sobre todo sujeto a juicios de los más contradictorios y fantásticos, como lo ha demostrado Luis Sala Molins en su introducción a la obra de Lulio, en 1967.

Santo y loco, procurador de infieles, doctor ermitaño o "Maestro Ramón Barbaflorida", queda que sus escritos desempeñan un rol importante en el esoterismo y que serán acogidos con serio interés. En un pri-

mer lugar por su preocupación por elaborar un arte "universal", por privilegiar el conocimiento y por hacer jugar la concordia religiosa y la analogía teórica que surgen del esoterismo y, más especialmente, del hermetismo. Lulio recorre los diversos dominios del conocimiento, los pone en relación a través de toda una simbólica —especie de combinatoria conceptual y estructural—, a fin de dar cuentas de la unidad de la creación. Abriendo el gran libro de la naturaleza, Lulio acecha en él una *presencia* —noción esencial del esoterismo— y privilegia la búsqueda del hombre por el hombre. *El Arbol de la Ciencia* intenta unificar el saber universal. Siguiendo al pseudo-Dionisio y a Juan Scotto Erígena, estudia en sus obras teológicas las causas primeras, nombres y atributos divinos.

En sus obras filosóficas, *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars generalis ultima*, esboza un sistema lógico-ontológico generalmente llamado "Arte de Lulio" o *Ars magna* ("gran arte"). Aquí teología, medicina, astrología y ciencias herméticas se funden para entregar una suerte de "estructura absoluta" (tomamos la expresión de Raymundo Abellio) susceptible de explicar la arquitectura visible y oculta de la creación, integrando los conocimientos y las múltiples aproximaciones de la religión y de la ciencia.

Lulio se apoya ante todo sobre un principio común a las tres religiones abrahámicas —judía, cristiana y musulmana—: la teoría de los elementos. Esta concordia religiosa aparece notablemente en *El libro del gentil y los tres sabios* (hacia 1270). La teoría es familiar a la Edad Media y surge de la filosofía helenística. A los elementos corresponden las naturalezas que les son respectivamente propias: tierra/frío, agua/húmedo, aire/seco, fuego/cálido. La influencia de los planetas y de los signos zodiacales prolonga estas categorías. De hecho, la teoría de los elementos es una ciencia astral, y así la concibe Raymundo Lulio en su *Tractatus de astronomía* (1297), en el cual elabora una verdadera medicina fundada en las correspondencias elementales y astrales, correspondencias que es posible evaluar, medir. No se trata de la astrología propiamente dicha —el libro está además precedido por un *Contra la astrología*— sino de una teoría que, a la inversa del determinismo de los horóscopos, se apoya en conceptos *analógicos* entre los elementos, los astros y el *organon* humano, visión neoplatónica que el Renacimiento hará suya. Ningún "ocultismo" mágico hay en estas postulaciones, sino un esoterismo. Del punto de vista religioso, Lulio funda su teoría sobre los nombres y atributos divinos comunes a las tres religiones: judía, cristiana y musulmana. Los denomina *Dignitates Dei* (dignidades divinas): Bondad, Grandeza, Eternidad, Potencia, Sabiduría, etc., cualidades que Lulio pone en correspondencia con su teoría de los elementos y su ciencia astral. Tal es el fundamento, de espíritu muy hermético, del *Ars magna* luliano.

Seguidamente, el "extravagante" filósofo edifica un verdadero alfabeto estructural para explicar y justificar su teoría, conjunto conceptual que es un "modo de empleo" y juega sobre operaciones que la Kabbala judía, especialmente el *Sepher Yetsira*, había dado a conocer. A las "dignidades"

corresponden así notaciones alfabéticas: B por Bonitas, C por Magnitudino, D por Eternitas, etc. Nueve letras corresponden a nueve atributos: BCDEFGHIK. La A no mencionada es lo inefable, lo que los cabalistas designan en el árbol sefirótico como *aïn-sof*, por encima de *kether* (la corona). Al respecto, Frances A. Yates comenta:

> Lulio coloca estas letras sobre ruedas concéntricas, obteniendo así todas sus combinaciones posibles. Y puesto que la Bondad, la Grandeza, etc., de Dios se manifiestan en todos los niveles de la creación, puede subir y bajar con las representaciones del Arte a través del Universo, y encontrar las manifestaciones de B a K y sus relaciones en todos los niveles. Las descubre en la esfera supraceleste, en las filas de los ángeles; en la esfera celeste al nivel de las estrellas; en el hombre en la dimensión humana y bajo el hombre en los animales, en las plantas y en toda cosa creada. A estos niveles, la teoría de los elementos entra en juego: ABCD representan los cuatro elementos y marchan concertadamente con BCDEFGHIK. Estas relaciones continúan en la escala de la creación hasta las estrellas, porque los elementos están presentes en las estrellas, en los astros. Por sobre las estrellas, en la esfera angélica, el sistema está purificado de toda materialidad; no hay ni contrastes ni contrarios como en las esferas más bajas; a esa altura todos los contrarios coinciden, y se ve a todo el Arte convergir hacia la prueba de que la esencia divina más alta es un Tres.

El *Ars magna* de Lulio tiene mucho de esoterismo en su voluntad de coincidencia —de *"coincidia oppositorum"*, hubiera dicho Buenaventura—, de mediaciones entre los mundos y de concordancia. Todo comunica, se atrae y se llama en este sistema globalizante del conocimiento, de la *gnosis*. El hermetismo, en su acepción más amplia, contribuye a definir una hermenéutica en la cual interviene también el método de la Kabbala judía. El hecho de que Lulio tuviera entre sus ideas probar tanto a los musulmanes como a los judíos la verdad de la Trinidad cristiana, de convencerlos, no impide que su pensamiento ilustre maravillosamente ese humanismo de esencia universal que anima al esoterismo occidental.

Un hermetismo del amor: el "Roman de la Rose"

En el dominio literario, el célebre *Roman de la Rose* no deja de relacionarse con el hermetismo. La obra, comenzada antes de 1240 por Guillaume de Lorris, sin duda fue terminada antes de 1280 por Jean Chopinel de Meung-sur-Loire. Aparecerá durante más de dos siglos como el modelo de amor estilizado, caballeresco y aristocrático en el crepúsculo de la Edad Media. Sin embargo, distingamos bien la parte escrita por Guillaume de Lorris, penetrada de platonismo y tendiente a ofrecer una visión fuerte-

mente teñida de hermetismo, de aquella debidamente vilipendiada por los futuros sostenedores de esa corriente, e imputable a Jean de Meung. En efecto, el texto de éste desacraliza la mujer, traza una requisitoria a veces violenta contra las "pamplinas" de la cortesía. Christine de Pisan (1364-1429) no dejará de atacar esa moral "descarriada" promovida por Jean de Meung, en detrimento de la obra misma de Guillaume de Lorris, redactada entre 1225 y 1240.

En el espíritu de las sumas de Alain de Lille u otros enciclopedistas medievales, de la simbólica románica y de la tradición platónica, el *Roman de la Rose* hace la apología de la naturaleza. El amor es ritualizado y por ende sacralizado. Se torna así iniciático. Jerarquizado, toma del esoterismo y se afirma como una vía de perfección y de transmutación. Por otra parte, la mujer y la naturaleza ocupan un lugar importante, mediador entre el cielo y la tierra. Este texto corresponde también al enciclopedismo del siglo XIII, en cuanto contiene un manual, un tesoro de doctrina, un "mapa de lo tierno" (*"carte du tendre"*). La naturaleza es personificada. El amor es concebido como un ideal simbólico, emblemático y alegórico de esencia hermesiana, que recorre el relato: se da a leer gracias a las llaves del Arte de Hermes. La narración alegórica toma elementos de Cicerón, autor del *Sueño de Escipión,* obra trasmitida por Macrobio. Como para toda la epopeya del Graal, se trata de evocar una *Queste* (búsqueda) a través de un paisaje simbólico. El aspecto hermético reside, asimismo, en el desciframiento necesario para la comprensión del mensaje, en la lectura de un misterio. En este sentido, un texto como el *Roman de la Rose* opera al modo de ciertas alegorías alquímicas, y se presenta como una iniciación amorosa.

En la parte del texto redactada por Jean de Meung, la naturaleza es menos objeto de una ensoñación alegórica o de un sentimiento que un conocimiento. Si ciertos adeptos contemporáneos, desde Eliphas Lévi en el siglo XIX a Eugène Canseliet en el XX, han visto en la obra del segundo redactor del *Roman* un breviario alquímico, una apología hermética, sólo puede tratarse de una práctica cognitiva y concreta, desprovista de toda espiritualidad. Para Jean la naturaleza es soberana, inimitable e insuperable. Así ve en la alquimia, en la cual por otra parte se ha interesado en otros textos, un "arte verdadero" destinado a la transformación de las cosas: "El sabio puede conocer la causa de tales cambios de materia. Son especies transmutadas o individuos que se apartan por sustancia y figura, aquélla por intervención del arte, ésta por la naturaleza". Su concepción experimental, teúrgica del arte de Hermes, le hace privilegiar un aspecto científico allí donde Guillaume de Lorris se expandía en un imaginario. Dos vertientes pues, en este *Roman de la Rose,* que, sin duda, delimitan el campo del hermetismo tal como podía aparecer en la época.

3 - La Kabbala judía

La revelación del Sepher Ha-Zohar

La primera obra francesa consagrada a la Kabbala, *La Kabbale ou la philosophie des Hébreux* (1843), de Adolphe Franck, nos presenta al *Sepher Ha-Zohar* como "un simple comentario sobre los cinco libros de Moisés". Más recientemente, Gershom Scholem, el gran especialista en la materia, evoca así al *Libro del esplendor:*

> El Zohar está escrito bajo una forma seudoepigráfica, se podría casi decir bajo la forma de una novela mística (...). Ya los autores del libro *Bahir* se servían de este procedimiento y hablaban por intermedio de autoridades más antiguas; algunos no tenían sino nombres ficticios como Rabbi Amora o Rabbi Rehumai. Pero, ni antes ni después, ningún cabalista mostró semejante deseo, por el trabajo de su imaginación, de buscar mistificar. Sobre el fondo de un cuadro palestino imaginario, vemos ir y venir al famoso maestro de la Michna, Rabbi Simeón bar Yochaï, con su hijo Eleazar, sus amigos y sus discípulos, discurriendo con ellos sobre diversos temas de orden humano y divino.

La obra tendrá un eco profundo sobre la mística judía y, más ampliamente, sobre el conjunto de doctrinas del esoterismo occidental, desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. Está escrita en arameo, adopta el género de la homilía y busca desprender el sentido secreto —anagógico— de las sentencias de la Escritura. Está considerada como igual al Talmud en la tradición hebraica.

La primera pregunta que se plantea respecto del *Zohar*, es acerca de su autor. Las opiniones han divergido durante largo tiempo, desde la hipótesis adelantada en el siglo XIX por el historiador Heinrich Graetz hasta nuestros días. Graetz afirmaba que el *Zohar* era la realización de un solo y único redactor, el cabalista castellano Moisés de León (muerto en 1305). Seguro de esta convicción, no vacila en desvalorizar el alcance y en tratar a su seudoautor de mistificador y charlatán. Una segunda opinión quiso luego que la obra fuese un conjunto heterogéneo y poco coherente, compuesto, reflejando así las diversas corrientes del pensamiento místico judío durante largos siglos. Moisés de León habría entonces inventariado y recopilado este conjunto, lo habría organizado y unificado, agregando ciertas partes de su propia autoría. Una tercera posición, muy difundida hoy, consiste en ver en el *Zohar* una adaptación, actualizada al siglo XIII, de documentos originales y de doctrinas más antiguas. La obra sería así el espejo de un pueblo sobre varios siglos, y tendría el valor de "suma" —como lo adelanta la escuela siempre viviente de Asher Ginzberg (1856-1927), fundador del "sionismo espiritual"—. Gershom Scholem, por su parte, con-

cluye en una unidad central del *Zohar* y se apoya en criterios filológicos, históricos y literarios para probarlo.

Para él, lo esencial de las diversas partes componentes del libro ha sido escrito por el mismo autor en la época medieval. Sólo la *Raya Mehema* ("El pastor fiel") y los *Tikkunim* (o *Tikkune Zohar*, comentarios de setenta capítulos relativos a la primera parte del Pentateuco) pueden ser considerados como agregados e imitaciones.

Siguiendo el análisis de G. Scholem en *Las grandes corrientes de la mística judía* (1946), el *Zohar* está compuesto así: *a)* de un conjunto de comentarios consagrados a pasajes de la Torah, que mezclan diálogos, anécdotas, discursos y parábolas; *b)* de un documento de pocas páginas, intitulado *Sifra di-Tseniutha* (Libro del arcano), que comenta los seis primeros capítulos del *Génesis* y sigue siendo muy alusivo; *c)* del *Idra Rabba* y el *Idra Zutta* (Gran y Pequeña Asamblea), que prolongan la parte precedente y explican sus "oráculos". El rabbi Simeón bar Yochaï revela allí, antes de morir, los "misterios", y los discípulos que lo escuchan llegan así a una especie de éxtasis y, algunos, a un trance que les habría resultado mortal; *d)* del *Idra di-be-Mashkana*, que describe la asamblea en oportunidad de una lección referida a la sección de la Torah sobre el Tabernáculo; *e)* de la *Hekhaloth*, descripción mística de los "siete palacios" que percibe el alma del devoto después de la muerte, o el místico durante sus "visiones"; *f)* del *Raza de Razin* (Misterio de los misterios), donde intervienen consideraciones fisiognómicas y quirománticas; *g)* del *Sava* (el Viejo), ficción mística; *h)* del *Yenuka* (el Niño), relato de un niño prodigio que discurre sobre los misterios de la Torah; *i)* del *Rav Methiva* (el Jefe de la Academia), evocando un viaje visionario al Paraíso; *j)* del *Sithre Tora* (Los Misterios de la Torah), conteniendo interpretaciones místicas y teosóficas; *k)* del *Mathnithin*, conjunto de reflexiones relativas a una forma de revelación celeste; *l)* del *Zohar del Cantar de los Cantares*, comentario cabalístico de los primeros versículos del cántico de Salomón; *m)* de diversos otros textos que se reagrupan, en su mayor parte, bajo el nombre de *Midrash Ha-Neelam*, es decir "Midrash místico" sobre la Torah. Allí nos volvemos a encontrar con Simeón bar Yochaï, así como también con varios rabinos famosos de los primeros siglos de nuestra era, disertando sobre la Escritura. En fin, entre algunos fragmentos, señalemos un comentario sin título consagrado a la "visión del carro" de Ezequiel.

Mística, teosofía, alegoría, exégesis cabalística, hermenéutica y hasta interferencias ocultas, se encuentran conjugadas en este gigantesco trabajo de compilación y de reflexión. Encontramos allí todos los grandes temas de la Kabbala, desde las visiones celestes, las jerarquías angélicas o la explicación analógica de los misterios del microcosmos-macrocosmos, hasta las contemplaciones más refinadas sobre el árbol sefirótico y las especulaciones más audaces sobre la Sabiduría divina. La redacción del conjunto data de los años 1281-1286 en cuanto a la parte esencial; otros fragmentos se remontan al 1275 o se prolongan hasta el 1300.

El *Zohar* elabora una cosmogonía compleja, entrega las llaves del sim-

bolismo cabalístico tradicional e impone una verdadera concepción mística de la Torah. Se ocupa en primer lugar de los secretos del mundo inteligible, y predica una teosofía donde aparecen todas las operaciones de la divinidad, así como también las relaciones que mantiene con el hombre y la naturaleza. Los cabalistas cristianos del Renacimiento, los teósofos alemanes y los ingleses de los siglos XVII y XVIII se inspirarán en este modelo. La noción de "Dios escondido", del ser íntimo e incognoscible de la divinidad, encontrará ecos en varias formas de mística y de esoterismo cristianos.

En efecto, colocado ontológicamente *antes* que Dios, existe para los cabalistas una especie de en-sí divino, infinito, que aunque activo en la creación, no posee ni cualidad ni atributo y no conoce ningún límite. Es el *aïn-sof* (o *en-sof*): potencia infinita, situada por sobre las emanaciones divinas (*sefirot*), con las cuales no hace sino uno y gracias a las cuales se manifiesta. En suma, los cabalistas hacen reposar sus especulaciones sobre este rasgo original que concibe un mundo primero e ininteligible para el hombre, el *en-sof*, luego un mundo segundo colocado debajo de este último, que hace posible el conocimiento de Dios. El *Zohar* compara estas dos esferas con el carbón y con la llama: el primero existe en la llama, pero su poder no se ejerce si no está encendido. Los *sefirot* corresponden a estas llamas, como atributos de la potencia divina, en los cuales ésta se manifiesta.

Dios se expresa así por los diez atributos que forman el "Universo unificado" de la vida divina, el *alma de-yihuda* (mundo de la unión), y se trata de que el hombre lo comprenda. Estos diez atributos son los siguientes: *kether* (corona), *hokma* (sabiduría), *bina* (inteligencia), *hesed* (amor), *gevurah* o *din* (potencia), *tifereh* (belleza), *netsah* (paciencia), *hod* (majestad), *yesod* (fundamento) y *malkuth* (realeza). Forman un "árbol", como lo subrayaba ya el libro *Bahir*, cuyas ramas se alimentan del *en-sof*. G. Scholem escribe al respecto:

> Y este árbol de Dios es también, por así decirlo, esqueleto del Universo; crece a través de la creación y extiende sus ramas en todas sus ramificaciones. Todas las cosas creadas que se encuentran en el mundo existen por esta razón: algo de la potencia de los Sefirot habita y actúa en ellas. La comparación del hombre es también a menudo empleada, como la del árbol. El término bíblico según el cual el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios significa dos cosas para el cabalista: primero, que la potencia de los Sefirot, el paradigma de la vida divina, existe y opera también en el hombre; segundo, que el mundo de los Sefirot, es decir el mundo de Dios creador, es capaz de volverse visible bajo la imagen del hombre, ser creado.

De allí, un simbolismo anatómico y microcósmico corresponde a la arquitectura divina que habita el *en-sof*. Toda la concepción teosófica y esotérica de la Kabbala se desprende de esta estructura fundadora. Entregán-

dose a la exégesis de los textos, acechando el espíritu bajo la letra, el sentido místico, los cabalistas se aferran tanto a la vida escondida de Dios como a su manifestación inteligible, tanto a la teogonía como a la cosmogonía.

En fin, hay que mencionar las especulaciones muy avanzadas concernientes a la *Chekhina*, noción heredada de la mitología pagana y de la gnosis. Esta aparece como la "vivienda" divina, pero también como la "comunidad de Israel" en su acepción mística y en su relación con Dios. Es el elemento "femenino", el "continente" con el que Dios se une. La *Chekhina* será objeto de todo un esoterismo en la Kabbala y de una verdadera doctrina soteriológica. Además, el esoterismo encontrará en ella, en la perspectiva cristiana, un paralelo con la *sophia*, el "alma del mundo". La Kabbala se difundirá en Provenza y en España, con nuevos comentarios, pero también con obras originales, tales como por ejemplo la de Nachmánida (1194-1270) o Abraham Abulafia (1240-1290).

Con el *Zohar*, el esoterismo occidental se enriquece considerablemente. Por una parte, el *Libro del esplendor* prolonga las enseñanzas consignadas en el *Sepher Yetsira* y el *Bahir*, vehiculiza una tradición oral de varios siglos, y por otra parte planta jalones sin los cuales ninguna corriente mística y esotérica cristiana hubiera llegado al Renacimiento.

VI

Místicos y soñadores
(Siglo XIV)

"Porque el hombre debe ser uno en sí mismo; es necesario que busque esta unidad en sí mismo y en la Unidad; es necesario que la reciba en la Unidad y, por consecuencia, no debe contemplar si no a Dios solamente. Debe luego retornar, *es decir saber y conocer que conoce a Dios, que sabe algo de El."*

Meister Eckhart, *Del hombre noble*

1 - El refugio místico

El siglo XIV ve el advenimiento de fenómenos religiosos e intelectuales determinantes para el pensamiento occidental en general, y para el esoterismo en particular. En efecto, éste tiende a apartarse de los grandes debates que agitan el siglo, aunque se alimente siempre en las mismas fuentes, en la confluencia de la teología y de la filosofía.

Retroceso del esoterismo

Bajo la influencia de Averroes (1126-1198), al que Michel Scot traduce en el siglo XIII y cuya obra se expande en las universidades en el siglo siguiente, asistimos al divorcio progresivo de la teología y de la filosofía. Esta ruptura se afirmará en el Renacimiento, época en la cual se cristalizan todos los elementos constitutivos del esoterismo occidental. Aunque Averroes fuera ampliamente criticado por los grandes teólogos cristianos, se convertiría, en el siglo XIV, en objeto de una enseñanza universitaria más propiamente filosófica. Desde Renan se llama "averroísmo latino" o

"aristotelismo integral" a esa filosofía pura, que combate las teorías platónicas de Avicena, y de la cual se reclaman herederos muchos pensadores que contribuyeron a la constitución del esoterismo. Los averroístas se apoyan sobre algunos conceptos filosóficos mayores: el Universo creado es Eterno, todos los hombres comparten el mismo intelecto y están predestinados a su voluntad, Dios no conoce otra cosa que a sí mismo y, así, la Providencia es negada.

En 1277, Etienne Tempier, obispo de París, prosigue la polémica entablada por la Iglesia. Condena 219 proposiciones enseñadas en la facultad de Artes, y amenaza con excomunión a todos aquellos que no se plieguen a su decreto: se ha consumado el divorcio entre teología y filosofía, y el intelectualismo averroísta es la causa principal.

Sin omitir mencionar que muchos pensadores vacilan en enfrentar a la facultad teológica de París, o siquiera mezclarse en el debate, podemos atribuir el retroceso del esoterismo a las tesis averroístas. Averroes rechaza, en efecto, la angelología aviceniana, al menos todo lo que concierne precisamente al mundo intermediario de las imágenes, y por lo tanto de las "almas celestes". Es a partir de ellas que Avicena enunciaba que el intelecto humano tenía, en potencia, la naturaleza del ángel, y que ostentaba el poder de una imaginación creadora. Esta idea es esencial para el esoterismo, porque mantiene el lazo entre el hombre y la divinidad, confiriendo al intelecto humano una condición en parte angélica. Como lo ha subrayado Henri Corbin, es este reconocimiento de una "inteligencia agente", vuelta hacia el ángel, lo que arruinará el avicenismo latino en provecho de sus detractores averroístas.

El segundo fenómeno que contribuye al retroceso del esoterismo es el de la querella entre nominalistas y realistas. Como lo escribe Emile Bréhier: "Tenemos pues ante nosotros, en los siglos XIV y XV, junto a espirituales y místicos (...), una serie de prácticos y de lógicos de espíritu frío y sobrio, que han perdido el entusiasmo religioso que animaba a la generación de las grandes cruzadas".

De este nuevo espíritu procede lo que llamamos nominalismo, doctrina que niega los "universales", desconfía de toda metafísica de orientación platónica, exilia a la fe fuera del campo de la razón y hasta de la experiencia, luego refuta la existencia de "especies" intermediarias y universales. Esta doctrina se opone también al espíritu del esoterismo, para el cual todo lo que anima, rige y funda el mundo sensible, es el reflejo del mundo superior, imágenes múltiples en espejo del acto creador de Dios. El nominalismo arruina así, aun antes de que aparezcan, las teorías de las "correspondencias" que se desarrollarán en los siglos XVIII y XIX. Asimismo, refuta de entrada y en conjunto la visión analógica predicada por el hermetismo. La corriente se desarrolla desde el siglo IX al siglo XIV, en todos los dominios del conocimiento, comprendidas la metafísica y la psicología. Deviene nominalista toda doctrina que admite que una idea original reside únicamente en el "nombre" que le es dado, y que evoca ciertas imágenes concretas y particulares del mundo sensible, o que puede ser evocada por

ellas. De allí la fórmula: *Universalia sunt realia ante rem* ("los universales son una realidad antes que la cosa").

Muchos pensadores contribuirán a desarrollar esta filosofía en el siglo XIV, entre ellos Nicolás Oresme (hacia 1325-1382), ciertos discípulos de Duns Scot (¿1286? - 1308), o Guillaume de Occam (hacia 1285 - hacia 1349). Todo un trozo del esoterismo heredado del neoplatonismo y de las especulaciones del pseudo-Dionisio, se encuentra así puesto en causa, bajo el empuje de esa corriente racionalista y mecanicista que abre el camino a la epistemología y a la ciencia moderna.

Asimismo, la dinámica de Aristóteles es superada. A sus inteligencias motrices eternas sucede una mecánica terrestre idéntica, en sus principios, a la mecánica celeste. El lazo entre conocimiento físico y conocimiento metafísico queda roto.

Maître Eckhart y sus discípulos

Ante el empuje de las corrientes averroístas y del nominalismo, se desarrolla, sin embargo, toda una mística, cuya influencia sobre el esoterismo no es desdeñable. Aunque la experiencia mística es muy diferente a la del esoterismo, esto no impide que algunos de sus aspectos reencuentren la gnosis que aquí nos interesa.

Maître Eckhart (1260-1327), dominico nacido cerca de Gotha, en el burgo de Hochheim, habría sido el retoño de una familia noble. Se sabe poca cosa sobre su vida, salvo que frecuentó diversas universidades, especialmente Estrasburgo y Colonia, luego París en los años 1300-1302, donde fue *sacrae theologiae magister.* Luego fue padre provincial en Saxe y, en 1307, vicario general de Bohemia. Después de diversas estadas en París, Estrasburgo y Colonia, donde enseña, termina su vida en esta última ciudad. Juan XXII, en 1325, intenta descubrir sin éxito la herejía de sus doctrinas. En el año 1326, Henri de Virnebourg, arzobispo de Colonia, le intenta un proceso en inquisición, proceso del cual Eckhart escapa gracias al apoyo del vicario de la provincia de Alemania, Nicolás de Estrasburgo, y de su orden. Recurre entonces a Roma para disculparse y, el 13 de febrero de 1327, lee en la iglesia de los dominicos una declaración solemne en la cual se retracta de buena gana y por adelantado de todo error que habría podido cometer. Después del rechazo de su recurso en la Santa Sede, se pierden sus huellas. La bula del 27 de marzo de 1329, que condena diecisiete de sus sentencias, nos dice que había muerto en aquella fecha.

La mística de Eckhart y sus discípulos tiene poco que ver con la filosofía enseñada en las universidades. Se inclina en especial sobre la contemplación y la meditación espirituales, cercanas al monaquismo. Se construye sobre visiones, usa imágenes simples y se expresa en un lenguaje claro. Evangelio y regla monástica ordenan esta vida en el Espíritu. Aunque teológicos y especulativos, los sermones y tratados de Eckhart se dirigen sobre todo al vulgo, y predican el despojamiento, el abandono. Si bien ciertos puntos de vista se separan del esoterismo, es verdad que también

en el plano del discurso, las imágenes y una forma de imaginario, el pensamiento de Eckhart recubre este campo.

En el plano especulativo, algunos aspectos de su doctrina interesan particularmente al esoterismo. Prohíbe de entrada una posición original respecto del pecado, en la medida en que el filósofo místico evacua el arrepentimiento e incita a no lamentar jamás la falta. Gracias a la ausencia del sentimiento de culpabilidad, el pecado se torna aprovechable para el hombre y libera su voluntad, la abre al amor: "Más voluntad se tiene, más amor" (*Conversaciones espirituales*, X). También, y partiendo de esta liberación del alma gracias a la voluntad del amor, una soteriología es posible, lo que Eckhart llama un "retorno". Aquí, siguiendo a Plotino, el místico reintroduce el esquema neoplatónico caro al esoterismo: en el origen era la unidad de los seres en la creación, luego vino la división nacida de la caída. Al alma le queda reconquistar la unidad en Dios por el amor, la piedad y el "abandono". El retorno de la imagen, en el sentido bíblico del término, tiene su modelo integrado en la operación divina.

Para esto, Eckhart distingue a Dios (*Got*) de la deidad (*Gotheit*): "Dios y la deidad tienen entre ellos una diferencia tan grande como el cielo y la tierra". La deidad es esencia divina considerada en sí misma, que precede ontológicamente a la Trinidad divina. No se la puede evocar de manera apofática. Ahora bien, es precisamente la deidad quien encubre la unidad a la cual debe tender el alma, puesto que ella (la deidad) es "no actuar", "sin nombre", "ilimitada" y vacía. El hombre tiene como vocación abandonarse, crear en él el vacío propicio a esa aspiración hacia una Unidad superior, y por lo tanto hacia la eternidad perdida. Estas nociones de deidad o de hombre primordial no dejan de hacer pensar, respectivamente, en el *en-sof* y en el *Adam-Kadmon* de la teosofía judía. También, el incognoscible del que habla Eckhart y que es, más allá de Dios mismo, esa deidad también designada con el vocablo de *undgrund* ("sin fondo"), es la apuesta de una reintegración. Rasgo esotérico, la divinización del hombre, gracias a este proceso doble y simultáneo de abandono y de retorno, está en vías de cumplimiento. Invocando el "fondo del alma" (*Seelengrund*), Eckhart retoma una expresión ya utilizada, especialmente por Proclo, Damacio, el pseudo-Dionisio o el mismo Agustín.

En fin, es también en sus concepciones relativas al conocimiento, que el místico renano se acerca a puntos de vista del esoterismo. Si, como lo indica uno de sus *Sermones*, "el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el de Dios", y si, "es a partir de este fondo íntimo que tú debes operar todas las obras sin preguntar ningún porqué" (Nº 5b), la vía de salvación admite sin embargo una cierta búsqueda, que es el conocimiento. En Eckhart, y contrariamente a otros teólogos, como Tomás, la inteligencia es superior al ser. Lo testimonia la bula de Juan XII *In agro Domini* del 27 de marzo de 1329, donde son condenados los artículos siguientes: "Dios ama al alma, no la obra exterior" y "Hay en el alma algo que es increado e increable; si el alma entera fuera tal, sería increada e increable; y esto es la inteligencia".

El *intellectus* es identificado con el Verbo divino, del que habla Juan en su *Evangelio: In principio erat Verbum.* El conocimiento es así pecibido como una gnosis volcada hacia las cosas "interiores". En el *Tratado del hombre noble,* Eckhart escribe: "cuando el hombre (alma, espíritu) ve a Dios, toma conciencia de esa visión y se conoce igualmente como ser que conoce; es decir que conoce su propia contemplación y su propio conocimiento". Es necesario pues desembarazarse de falsas imágenes y de ilusiones del exterior, a fin de acechar sólo las imágenes portadoras de misterio. En el intelecto divino, los arquetipos de todas las cosas son iguales entre ellos. Sólo el alma, aquí asimilada a la "razón", y a una facultad cognoscitiva tendida hacia Dios, puede descifrar esos arquetipos, encontrarse entre ellos y hasta identificarse en el abandono-retorno a Dios. Nada es pues considerado desde abajo, a partir de un mundo sensible, sino que todo se elabora a partir de Dios. El conocimiento reposará entonces sobre las tres potencias celestes de que dispone el alma: la que concibe, la que contempla y la que ama.

Por el contrario, Eckhart no suscribe absolutamente a ninguna filosofía de la naturaleza, y su mística, si instruye sobre una transformación y una integración interiores de sí y del mundo, no reivindica ninguna trasmutación ni iniciación. En estos puntos, su "estoicismo" la aparta tanto de lo imaginario como de la espiritualidad, que son lo propio del esoterismo.

Los dos discípulos de *Maître* Eckhart que prolongan su mística en el país renano, son Johannes Tauler (1300-1361) y Heinrich Seuse, o Suso (¿1296?-1366). De los *Sermones, Conversaciones* y *Tratados* de Eckhart, sacan una regla de vida interior, inscribiéndose así en la tradición de aquellos que se llamaban a sí mismos los "Amigos de Dios". Pero, junto a estos nombres célebres en la historia de la mística cristiana, es necesario mencionar las figuras de Dietrich de Freiberg (¿1250?-¿1310?) y del flamenco Ruysbroeck el Admirable (1293-1381).

Si el neoplatonismo tuvo un gran lugar en la universidad de Colonia, fue también prolongado por el estudio de Proclo, cuyas obras fueron traducidas por Guillaume de Moerbeke (¿1215?-¿1286?), luego por Dietrich de Freiberg. Teólogo y hombre de ciencia —estudia la óptica y el cromatismo—, Freiberg está impregnado de las doctrinas de Agustín, de Dionisio y de los neoplatónicos. Es él quien enseña que todo intelecto viene antes del ser, doctrina que retoma *Maître* Eckhart. Su metafísica tendrá cierta influencia, conjugada con la de Eckhart, sobre el esoterismo cristiano, cuyo interés en el conocimiento es una de las piedras de toque.

Como Moerbeke, Ruysbroeck es flamenco. Próximo a los realistas y contrario a los nominalistas, admite la existencia de universales y se alinea además junto a la mística de San Bernardo y la escuela de Saint-Victor. Su escolástica está ampliamente impregnada de un neoplatonismo inspirado en San Agustín. En otros términos, Ruysbroeck mantiene la tradición que, desde el pseudo-Dionisio al siglo XII, pasando por Scotto Erígena, asocia Revelación cristiana con cosmología, psicología o gnosis neoplatónicas. Como en Eckhart, se encuentra de nuevo en él la tríada de Proclo y

la necesidad del retorno a la unidad. Del pseudo-Dionisio conserva la idea de que el conocimiento místico es una ciencia de reglas preciosas, así como también la teodicea que hace de Dios "la esencia por sobre toda esencia, el Uno por sobre el ser". La teología cristiana queda así sometida al sistema neoplatónico, a sus jerarquías y a su cosmología. De hecho, el misticismo especulativo del flamenco interesa al esoterismo en la medida en que prolonga una de sus ramas esenciales.

Entre sus obras, se retendrá sobre todo el conjunto constituido por los tratados del *Reino de los amantes*, de la *Piedra brillante*, del *Espejo de la salvación eterna*, sin olvidar las *Bodas espirituales* —obra de la cual Ruysbroeck enviará una copia a los Amigos de Dios del Oberland, en el año jubilar de 1350—. De estos libros de eflorescencia espiritual muy variada, se retendrá sobre todo el imaginario y las alegorías simbólicas. La poética de Ruysbroeck no deja de recordar, a veces, las estancias de la cortesía, especialmente a través del tema de la *unio mystica* de las almas con Dios y hasta, en ciertos lugares, de la inspiración que anima la ensoñación hermética. Su obra conocerá un cierto éxito en el siglo XIX, como lo testimonian los comentarios de Ernest Hello o de Maurice Maeterlinck. Como lo escribió A. Wautier d'Aygalliers en 1923:

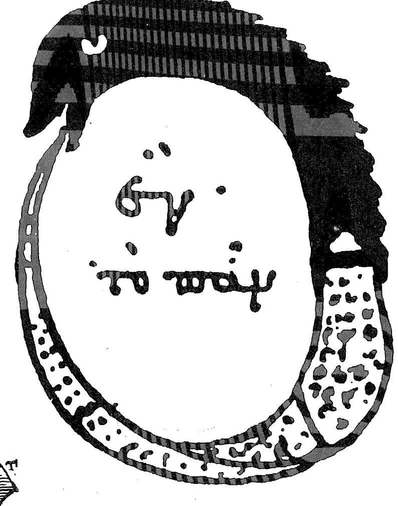
> Sea cuales fueren las diferencias que pueden presentar esta doctrina y nuestro modo de pensamiento, las fuentes de donde se alimentaron son las mismas, y en ellas bebemos todavía. Porque, para vivir *humanamente,* ya no podemos prescindir de las altas aspiraciones de la antigüedad grecolatina ni del Evangelio. Y, además, en numerosos puntos, tiene con nuestro pensamiento moderno tan impresionantes correspondencias que a veces parece, detrás de la lengua incomparable de nuestra mística, escuchar los balbuceos de nuestra filosofía espiritualista contemporánea.

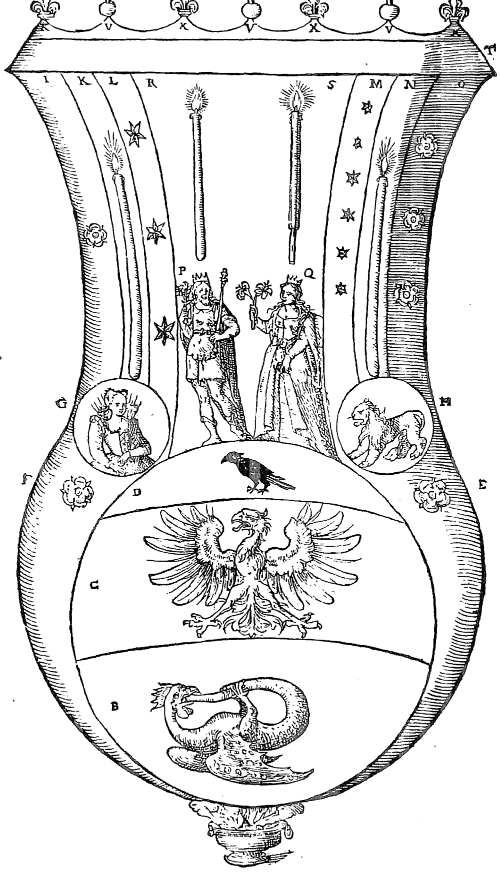
En el mismo espíritu, hay que mencionar también un muy bello texto anónimo del siglo XIV, titulado *Nube de incognoscible.* Esta obra votiva, que no deja de tener puntos en común con la mística especulativa de Eckhart, se inspira en el pseudo-Dionisio y anuncia, siempre en la tradición neoplatónica, a Nicolás de Cusa.

La Isla Verde y los Amigos de Dios

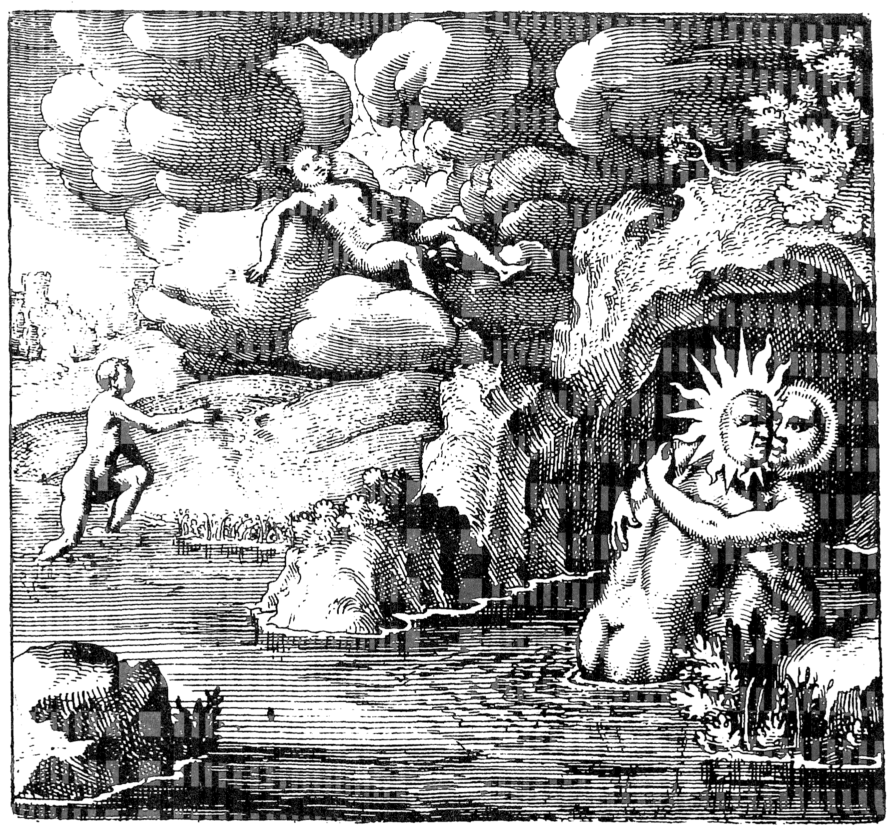
En el siglo XIII, un joven sheik iraní, 'Alí ibn Fazel-Mazandarani, habría vivido una experiencia mística y esotérica, consignada en el *Relato de cosas extrañas y maravillosas que había visto y contemplado con sus ojos en la Isla Verde, situada en el Mar Blanco.* Esta epopeya iniciática vinculada al mito esotérico shiíta del duodécimo imán, o "imán oculto", pertenece al *Mundus imaginalis* del Oriente. Ofrece además una semejanza con las epopeyas iniciáticas occidentales de la caballería mística, tal como la *Bús-*

El ourobouros *es el símbolo pictórico más antiguo conocido en alquimia. Una serpiente se muerde la cola. En el centro, una divisa en griego: "Uno el todo". Dicho de otro modo, el mundo es eterno, sin comienzo ni fin. La materia se consume para renacer bajo otra forma.*
(Codex Marcianus, man. griego, siglo X)





En esta retorta o crisol alquímico, figuran los símbolos de las diferentes operaciones de la trasmutación alquímica. Paso a paso, a medida que avanza la obra, los dos principios de base: el mercurio: G = Dama, y el azufre: H = León, toman la forma de imágenes alegóricas: C = águila por la volatilidad y D = cuervo por la putrefacción; P = rey y Q = la reina, forman la unidad del sol y de la luna, y corresponden al azufre y al mercurio.
(Andreas Libavius: *Alquimia*, 1606)



La simbólica de la obra alquímica se enriquece aquí con un componente erótico. Del acoplamiento del azufre solar y de la luna mercurial, figurados por el rey y la reina, nacerá el andrógino a partir del cual la operación alquímica podrá fijar el uno y lograr finalmente la piedra filosofal.
(Michael Maier: Atalanta fugiens, 1617, grabado de Th. de Bry)

En esta alegoría de la trasmisión hermética, desde Egipto hasta el Renacimiento, Hermes, en el centro, tiende un libro sobre el cual puede leerse: "Tomad las letras y las leyes, oh egipcios", a dos personajes: ¿Platón y Marsilio Ficino? Con su mano derecha, Hermes toca una losa sobre la cual se reproduce un pasaje del Asclepius. (Detalle de la catedral de Siena por Giovanni di Maesto Stephano, ejecutado hacia 1481-1498).





Este sello de Hermes, publicado por primera vez en 1599, representa un ejemplo impresionante de correspondencias simbólicas donde astrología, alquimia y cosmología están estrechamente mezcladas. La forma circular: "visita el interior de la tierra y rectificando, encontrarás la piedra escondida". Las primeras letras del alfabeto latino forman el anagrama VITRIOL, referencia a la alquimia.
(*Aurei velleris oder der Güldin Schatz und Kunstkammer, Tractatus III*, Rorshchach, 1599)



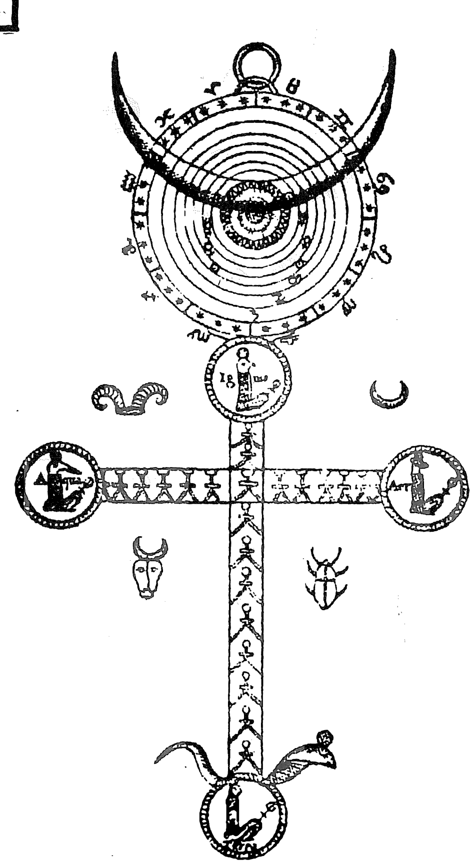
Esta bella imagen renacentista, que se presenta un poco como un arte de memoria, da la medida del formidable sincretismo de los años del 1600, donde se mezclan hermetismo, alquimia, cábala cristiana y artes liberales, representados sobre una mesa en el centro con elementos de música y de geometría, especialmente. El "hombre universal", rezando, a la izquierda, pide la protección de Dios antes de cumplir la obra alquímica y de trabajar en su laboratorio, a la derecha. El frontón del templo clásico, al fondo, caracteriza el lugar, a la vez de meditación y de reposo.
(Heinrich Khunrath; *Amphiteatrum Sapientas aeternae*, Hanover, 1609)

HENRICVS CORNELIVS AGRIPPA.

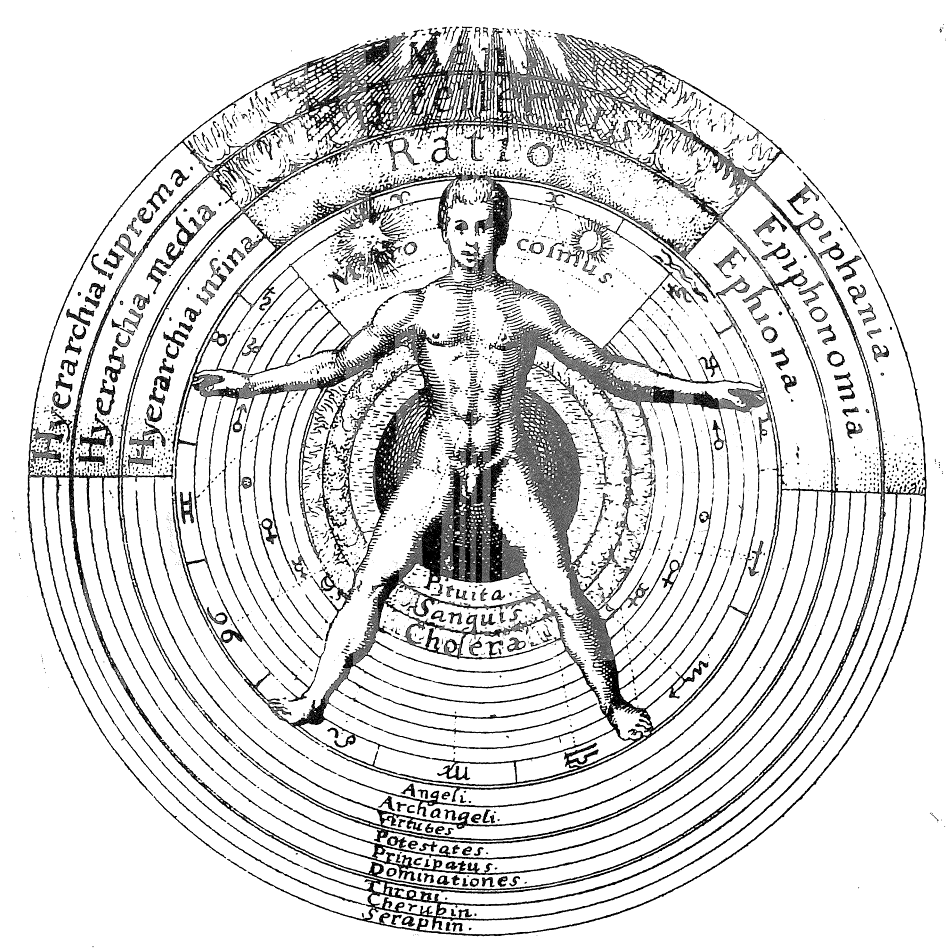


☞ Nihil est opertum quod non reueletur, & occultum quod non sciatur. Matthæi X.

Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1536) es el autor de una de las principales sumas de magia del Renacimiento, De occulta philosophia. *Debajo del retrato publicado en el frontispicio de la edición de 1533, figura la sentencia del apóstol Mateo: "En efecto, nada que esté velado será revelado, nada revelado será conocido".*



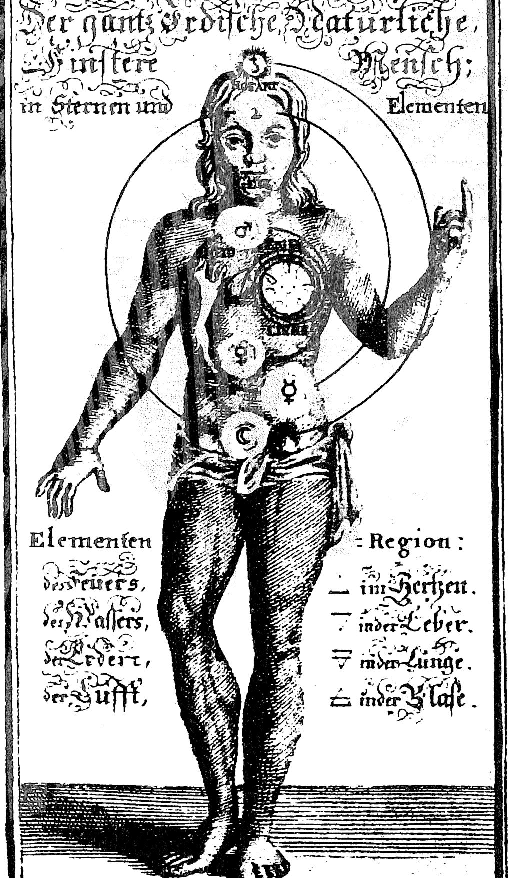
El mago inglés John Dee (1577-1608) ha dado la explicación simbólica de esta figura mágica, la Monas hieroglyphica, *donde se conjugan la astrología y la sabiduría de los números cabalísticos, y que habría de entregar la llave de la armonía del universo y de la cosmogonía. Se reconoce sin trabajo la luna, el sol, el signo de capricornio, la cruz y un bestiario que recuerda a Egipto, etcétera.*
(Athanasius Kircher: *obeliscus pamphilius*, Roma, 1650)



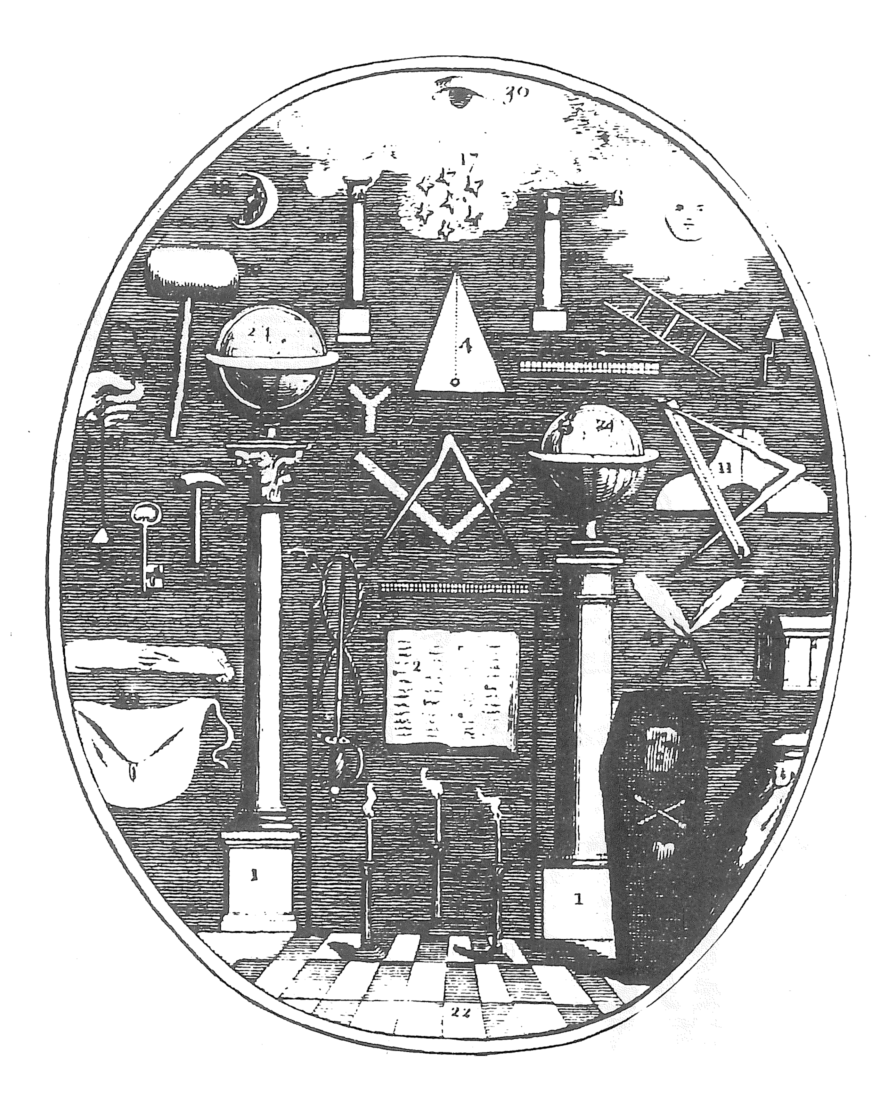
El hombre reina sobre el mundo finito como Dios sobre un mundo infinito, por la proyección de las mismas cualidades. Todo es así correspondencia en el hombre, como lo muestran los diferentes grados del círculo en el cual él se inscribe en esta imagen. Prisionero de sus temperamentos (colérico, sanguíneo, linfático), recibe los influjos de las virtudes celestes y astrales y puede así ponerlas en obra en la naturaleza que él imita.
(Johann Theodore de Bry: *utriusque cosmi maioris...* Oppenheim, 1617)



Jacob Boehme (1575-1624), el "filósofo teutónico", es uno de los primeros filósofos alemanes (retrato según una medalla de principios del siglo XVII).



En esta alegoría de la teosofía de las relaciones que unen a Dios, el hombre y la naturaleza, los planetas influyen sobre cada una de las partes del cuerpo humano, que evoluciona en la naturaleza cuyos cuatro elementos y regiones son citados de una parte a otra de la imagen. (J. Georg Gichtel [1628-1710]: *Theosophia practica*, 1722)



Se reconocen en este cuadro masónico del siglo XVIII los diferentes símbolos, herramientas, emblemas, joyas y ornamentos de la orden. Las dos columnas, en el centro de la imagen, reproducen las del templo de Salomón.
(*Frontispicio de la obra* Jachin and Boaz, 1762)

queda del Graal. La "isla verde", como el monte Salvat en la leyenda artu-riana, es, según la expresión de Henri Corbin, "el lugar donde sus fieles (los del duodécimo imán) se acercan al polo *místico* del mundo", la isla que abriga la Fuente de la Vida a la sombra del Paraíso. En otros términos, ella representa una utopía interior y mística en la cual es necesario descifrar la rica simbólica para penetrar el sentido esotérico. Henri Corbin, en su *Islam Iranien* (1971-1973), ha descubierto así numerosas convergencias existentes entre los "Amigos de Dios" musulmanes y los "Amigos de Dios" cristianos del siglo de Eckhart, de Tauler y de Suso. Si los primeros privilegiaron el simbolismo esotérico y la búsqueda iniciática, los segundos por su parte pusieron el acento sobre la caballería, espiritual y mística, que se vincula a esa sociabilidad cristiana sostenida por la esperanza de una comunidad utópica.

Louis Cognet, en su *Introducción a las místicas reno-flamencas* (1968), y Bernard Gorceix, en su libro *Amigos de Dios en Alemania en el siglo de Maître Eckhart* (1984), estudiaron el aspecto particular de esta mística, sus causas y su contexto de emergencia, así como también el mito y el espíritu a menudo esotéricos que la subtienden. El tema de la amistad con Dios se desarrolla desde el siglo XII, en el Islam y en la cristiandad, luego se difunde en el siglo XIV, especialmente gracias a la personalidad del laico Rulman Merswin (1307-1382), director espiritual de la Isla Verde. Este tema tiene su fuente en el Antiguo Testamento, sobre todo en el *Exodo* (XXXIII, 11) e *Isaías* (XLI, 8), donde está respectivamente escrito que Yahvé conversa con Moisés "como un hombre conversa con un amigo", puesto que el mismo Yahvé ha elegido a Israel y porque pertenece a la "raza de Abraham mi amigo". En el Nuevo Testamento, son Juan y Santiago quienes consagran varios desarrollos al "amigo". Este tema se encuentra también en la filosofía griega, y hasta en Filón lo menciona. De entrada, el tema de la amistad con Dios recurre al esoterismo en lo que éste tiene de especulación judeo-cristiana y de tradición platónica. En fin, se encuentra de manera recurrente la expresión de "amigo de Dios" en *Maître* Eckhart y sus discípulos, sobre todo en Tauler, que predicó en los círculos fervientes de los Amigos de Dios.

Cada autor confiere a la expresión un sentido particular. Para Eckhart, el amigo de Dios es el hombre noble que se transforma en Dios. Para Ruysbroeck, es el hombre interior. Para Tauler, es aquel que consuma la *unio mystica* gracias al abandono y, para Suso en fin, es aquel que vive la pasión de Cristo. En todos los casos, todos se apoyan en la contemplación y son visionarios. En cuanto a saber si una fraternidad organizada existió verdaderamente, he aquí lo que dice Bernard Gorceix:

> Todo lo que sabemos de los Amigos de Dios de los años 1380, en particular del nativo de Estrasbugo Rulman Merswin, proviene esencialmente de documentos que nos han sido trasmitidos gracias a la solicitud de los caballeros de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalem, y conservados hasta la Revolución en la

importante biblioteca de su comandancia estrasburguesa. Esta, fundada en octubre de 1371, estaba establecida en las puertas de la capital alsaciana, sobre las orillas del Ill, detrás de los barrios de Vieux-Moulins y de Tanneries, río arriba del recinto fortificado de los Puentes cubiertos, en una isla baja y boscosa llamada: la Isla Verde (en alemán: *das Grüne Woerth*).

A excepción de esos documentos, ignoramos casi todo sobre la actividad espiritual del grupo. En cuanto al resto, poseemos un conjunto de textos, narrativos y didácticos, y una correspondencia entre las dos principales comunidades de los Amigos de Dios: la de la Isla Verde, muy real, y la otra muy enigmática del "País Alto" *(Oberland)*. Leyendas, crónicas y autobiografías alimentan los textos narrativos. En cuanto a las obras didácticas, se presentan en forma de discursos, de lecciones, de diálogos o de reflexiones, y evocan la vida contemplativa y las relaciones mantenidas por los creyentes con el siglo. Se atribuye lo esencial de estas obras a Rulman Merswin, converso entre 1347 y 1352, así como también a un corresponsal anónimo. Este fundador mítico y misterioso, Merswin, lo llama "el amigo de Dios del País Alto" (*der Gottes Frunt in Oberland)*. Bernard Gorceix precisa que este asombroso personaje "inspira los encaminamientos interiores y las decisiones espirituales de los Amigos, y desempeña en la comandancia de la Isla Verde el rol de genio tutelar". Por otra parte, funda comunidades y juega un papel de misionero. En suma, todo lo que sabemos es que, desde 1369, los Amigos de Dios viven en el antiguo claustro a orillas del Ill, bajo la autoridad de Merswin, y que están vinculados a los caballeros de San Juan. En cuanto al "maestro desconocido" del Oberland, todo inclina a creer que se trata del mismo Merswin pues, después de su muerte, toda correspondencia o directiva emanante del Amigo de Dios... cesa.

Dos textos nos informan sobre el destino de esta caballería espiritual y sobre Rulman Merswin: la *Historia de cuatro años de mi vida nueva* y la *Historia de la casa de San Juan.* La familia Merswin pertenece al ministerio episcopal y controla, gracias a su banco, las finanzas de Estrasburgo. La conversión de Rulman será delicada, y se desarrolla bajo la tutela de Tauler, su confesor. Luego, si se cree en los dos relatos mencionados, bajo la del "Hombre del País Alto". Una vez ermitaño, el converso lleva una vida simple y piadosa en el seno del círculo alsaciano al que anima, entre otros, el mismo Tauler. Después compra el claustro de la Isla Verde y funda así su comunidad, con el aval de los caballeros johannitas. Después de muchas dificultades, la comunidad adquiere su autonomía ante el poder religioso y, gracias a la administración johannita, recibe a "sacerdote o laico, caballero, escudero o burgués, a quien Dios haya impuesto el deseo de mejorar y de buscar un refugio en esta casa". Las *Cartas* nos indican luego la vida de la comandancia, vida puntuada por las directivas que recibe Merswin del Amigo. Además de esta correspondencia, él envía también textos didácticos o narrativos, como el *Libro de dos hombres*, la *Lec-*

ción dada a un joven hermano o aun el *Caballero cautivo.* Durante esta época, hacia el 1350, Merswin redacta todavía su autobiografía, el *Libro de las nueve rocas.* En cuanto a la identidad del Amigo las tesis difieren: ¿mistificación debida al mismo Merswin, a su secretario, a Nicolás de Lovaina el Johannita? Otros proponen algunos nombres de místicos que vivieron en la época.

Una cosa es cierta: la comunidad de la Isla Verde de Merswin, que prolonga el círculo místico de los Amigos de Dios, corresponde a un desarrollo original de la caballería espiritual. En este sentido, pudo muy bien interesar al esoterismo. Además, el mito del "Amigo del País Alto" retoma un escenario iniciático y simbólico rico en significación para el esoterismo, como lo será el de Christian Rosencreutz, fundador mítico de la Rosacruz, a principios del siglo XVII.

Aunque a menudo confusos, poco rigurosos y muy alusivos, los textos de Merswin que conocemos desarrollan ideas y alegorías de las cuales muchos aspectos entran en el campo del esoterismo. Se piensa en las epopeyas del Graal y en el imaginario iniciático de los relatos de caballería, en el "amor místico" predicado por toda una corriente de la poesía cortés, cuando se descubre el espíritu de aquella "escuela de amor" descripta por el *Libro de las nueve rocas.* La iniciación en la amistad con Dios está pintada con los colores del símbolo y de la metáfora: el alma es un fruto que debe conocer la tentación y el sufrimiento, la violencia del granizo y de la tempestad, para abrirse a la luz del sol y a su "dulce y noble rocío". Volvemos a encontrar también, en ciertos lugares, la alegoría de una naturaleza viviente, espejo del alma humana, ya celebrada en la época románica.

En otras partes son especulaciones neoplatónicas, heredadas del pseudo-Dionisio que lo arrebatan, o bien la iluminación mística que se derrama en una serie de imágenes sensibles, elaborando así una verdadera psicología, una imaginación creadora. El tema del "nuevo nacimiento" es iniciático y en él se reencuentra el proceso esotérico de la trasmutación, así como también la necesidad de una enseñanza, de una gnosis mística paralela al abandono de la contemplación o a la ascesis de la meditación. Aunque la unión con Dios sea un hecho de la gracia, los Amigos afirman que la salvación comienza aquí abajo, en la naturaleza —ésta no es rechazada— por medio de ese conocimiento procurado por la "comprensión espiritual".

Entre el Amigo y su Dios existen secretos, signos y fenómenos mágicos. Estos se aclaran si se sabe comprender los sueños, descifrar los símbolos y poner así en práctica ese conocimiento engendrado por la fe. Si se trata de una mística especulativa, ésta es también, según las palabras de Louis Cognet, un "misticismo experimental" en el sentido en que el conocimiento eleva muy bien una experiencia interior e iniciática: la "visión" es fuente de conocimiento. Tenemos un ejemplo de esta gnosis que puede abrir la mística, y que participa, como lo preconiza el espíritu del esoterismo, tanto de la inteligencia como de la memoria, luego se expresa mediante símbolos o alegorías que, ellos mismos, remiten a diversos planos de la

realidad. Porque el punto de vista esotérico no se satisface con e
miento solamente, reclama también la potencia de la otra vertie
facultad cognoscitiva, la que crea imágenes, fábulas, leyendas y s
Merswin, en este sentido, alcanza esta doble necesidad y su búsqueda
de, por el amor, a una unión íntima con Dios, unión despojada de prejui-
cios tanto laicos como religiosos.

Determinante de la historia del esoterismo y de la espirituali
Occidente, el movimiento de la Isla Verde ofrece un ejemplo de vi
ritual en ese siglo de duda y de tormento. El conflicto interminable
el Emperador germánico y el Papa, entonces en Avignon, las múlt
consecuencias políticas y religiosas que de ello derivaron, la proliferaci
de sectas y las múltiples calamidades, entre ellas la Peste Negra de 134
que agitan a la cristiandad, tornaban precaria la existencia de una verdadera fe. Sin embargo es una fe verdadera la que Rulman Merswin y los Amigos de Dios cultivaron y alimentaron, edificando en el siglo enfermo la discreta torre donde los corazones se iluminan y en la cual respira el Espíritu.

2 - Persistencia de la alquimia: práctica e imaginario

La alquimia sigue siendo una de las constantes de la práctica del esoterismo en la Edad Media. No cesa de desarrollarse y de enriquecerse, multiplicando los accesos al conocimiento y a la ensoñación. Varios nombres esmaltan, en el siglo XIV, el blasón de Hermes y de sus discípulos. La magia y la búsqueda de metamorfosis invaden los espíritus preocupados por la ciencia, el ideal espiritual o la ascesis iniciática. Ya se trate de sabias experiencias en relación con otros dominios científicos, como la medicina; ya se trate de especulación filosófica —en el doble sentido del término—, la práctica de la alquimia refleja una voluntad de unir los mundos visible e invisible, natural y sobrenatural, y de unir también la búsqueda interior con el ideal de humanismo espiritualizado.

La "perla" de Petrus Bonus

Hacia 1330 un autor misterioso compone, bajo el nombre de Petrus Bonus, *La Nueva Perla de gran precio (Pretiosa Margarita Novella)*. Este texto, editado en su forma abreviada en 1546, será publicado nuevamente en el siglo XIX y retendrá los sufragios de los ocultistas ingleses. Es una obra singular en la medida en que su autor reconoce que, si los secretos de la trasmutación están al alcance de todos, ¡él nunca logró sin embargo un resultado concluyente! También Lynn Thorndike, famoso historiador de la alquimia, pudo escribir en su obra monumental titulada *A History of*

...nd the Experimental Science (1948): "Semejante ingenuidad, desa- ...ada en un autor alquímico, tiene por consecuencia desarmar la ... incitarnos a considerar esta pieza como una obra auténtica y de ...mano, que refleja fielmente la situación de la alquimia en el ...l universo intelectual de un período histórico determinado, y no ... una fábula (...)".

Petrus Bonus discute como buen racionalista, enunciando los argu...s de la tesis y los de la antítesis. Su desarrollo tiene como objeto de...rar lo serio de la ciencia alquímica. Si el Arte no puede reproducir a ...aturaleza, si los metales son de constitución misteriosa y si las influen...as que sufren, especialmente astrales, nos son desconocidas, el rol del alquimista no deja de ser indispensable. En efecto, pese a todos los obstácu...os que denuncia, Petrus Bonus afirma que el adepto está en condiciones ...e remediar la imperfección de los metales, despojándolos de su exceso de azufre. Asiste a la naturaleza, a falta de sustituirse a ella, y su fe tiene un valor cognoscitivo: es la única que puede penetrar en ciertos secretos. La alquimia se practica, pues, según dos modos: artificial y natural. El artificio concierne a las operaciones mismas de la sublimación, de la destilación, de la calcinación, de la fijación, etc. En cuanto a los principios naturales, remiten al dominio de los cuatro elementos y de los metales. Así, ciencia experimental y especulación armonizan. Esta preocupación por el rigor y la reflexión no impide a Petrus Bonus caer en el exceso. Usa del principio analógico con cierta fantasía, por ejemplo cuando compara la piedra filosofal, representación ideal de la finalidad alquímica, con el humo, ¡o cuando afirma que las abejas nacen de los cadáveres de las vacas, y las avispas, de los de los asnos!

En cambio, es uno de los pocos alquimistas que elabora una teoría del "fermento" —el "fermento" es identificado, en general, con la misma piedra o con lo que la perfecciona—. Nuestro filósofo es claro en este punto a menudo confuso: "Este fermento repitámoslo, es la sustancia potente que torna todo conforme a su naturaleza. La sustancia de nuestro fermento es la misma que la del oro; e... ...o es de plata-viva y nuestro designio es producir oro". Esta noción, que según podemos suponer vehiculiza el verdadero secreto del Arte, confiere a la trasmutación un valor espiritual que sobrepasa de lejos las simples operaciones químicas. Apoyándose en Aristóteles y en los árabes, hasta en Ovidio, Petrus Bonus utiliza así todos los recursos que ofrece la alquimia: vía de conocimiento de la naturaleza, acto de fe y soporte de la imaginación creadora, clave del mito y de la alegoría.

Otros adeptos

El nombre del inglés John Dastin (o Dastyn, Dausten, Daustein) merece una mención particular por el hecho de su esplendor y de las relaciones que mantuvo con la autoridad religiosa. Se sabe poca cosa de su vida. Hombre austero que moraba en una ermita, vivió durante la primera

mitad del siglo XIV, como lo testimonian diversos documentos. Entre éstos, su correspondencia con el Papa Juan XXII, cuyo pontificado se extendió de 1316 a 1334, y con el cardenal Orsini, elevado a esa dignidad en 1288 y fallecido en 1342.

El Papa, que residía entonces en Avignon, fue el artesano de un Estado absoluto, centralizado, del cual todos los cristianos eran los sujetos. Estado gobernado por una jerarquía sumisa a la potencia judicial y a los derechos fiscales del jefe de la cristiandad. La politización así desarrollada no iba sin la necesidad de sanear las finanzas y de edificar una verdadera economía monetaria. Consciente de los imperativos de esta tarea, el Papa dejó de lado la cruzada espiritual y se consagró esencialmente a su ministerio de... finanzas. Así publicó una bula, *Spondent quas non exhibent* ("prometen lo que no muestran"), que condenaba a los alquimistas acusados de hacer circular oro alquímico o "maquillado". La bula estipulaba: "Si personas del clero están comprendidas entre los alquimistas, no encontrarán gracia alguna y serán privadas de la dignidad eclesiástica". Ahora bien, sabemos que muchos alquimistas pertenecían al clero, sobre todo entre los franciscanos.

John Dastin, de quien se presume que era miembro de una orden, entró en correspondencia con el Papa para defender la alquimia, "muy noble actividad", fuente de milagro y testimonio de fe. Sus teorías, a menudo oscuras, serán desarrolladas en su correspondencia con el cardenal Orsini. Su argumento principal descansa sobre la idea de que la alquimia tiene una virtud médica, y que permite mantener la juventud o hasta "cambiar los viejos en hombres jóvenes". La trasmutación permitiría así obtener el elixir salvador, elixir de naturaleza "espiritual" pese a la necesidad de un soporte material. Como lo subraya justamente E. J. Holmyard, Dastin "abría el camino a la creencia popular en la 'multiplicación' de los metales, contra la cual algunos de sus sucesores se alzaron con vehemencia". Sus ideas son concretamente expresadas en dos tratados: *Libellus aureus* y *Desirabile desiderium*. La fabricación material del oro, también llamada *spagyria* (+), debía pues desembocar, para justificar la alquimia, en una dimensión espiritual y humanitaria. Se ornaba con atributos de la medicina universal, de la *Panacea*, y pretendía también una vocación de magia espiritual. Precisemos que varios tratados de la época no vacilan en exceder ese rol médico de la alquimia para cabalgar en la quimera. Así el *Libro de la Santa Trinidad*, anónimo, afirma que la piedra filosofal de la invisibilidad, cosida a una tela anudada alrededor del cuerpo, permite la... levitación.

Un franciscano, Juan de Rupescissa (Juan de Roquetaillade), gozará en la misma época del favor de los adeptos. Como Dastin, desarrolla, en su *De consideratione quintae essentiae*, el tema del elixir de Juvencia, y asocia práctica y espiritualidad en el seno de la alquimia. Su originalidad reside sobre todo en la noción de "quintaesencia", que está obrándose en el universo creado. Retomando así una idea ya antigua, compara esta "quintaesencia" alquímica con la pasión de Cristo, que actúa para la conquista de la pureza espiritual, así como la trasmutación de los metales tiende a hacer

surgir la piedra filosofal. La naturaleza está colocada como espejo de la alegoría religiosa, gracias a la emergencia de toda una simbólica que la iluminación de las obras, en esa época, precisa e ilustra. La emblemática alquímica se enriquece así con una estética.

Otros alquimistas vienen a ubicarse junto a estos adeptos prestigiosos, como Eximenico de Gerona, Nicolaus de Comitibus, Martin Hortholain —autor de un comentario sobre la *Tabla de esmeralda*— o aun John Cremer. Como escribe Serge Hutin:

> Los soberanos, los altos personajes, tienen de buena gana sus alquimistas titulares, a los que protegen y subvencionan. Tanto se trata de una vaga esperanza (...) de sacar a flote sus reservas financieras, es decir llenar por milagro las cajas del Estado; tanto se trata de un interés espiritual sincero, profundo, por las investigaciones herméticas en su doble aspecto.

Así, para no citar sino un ejemplo, el muy "nervaliano" rey Carlos VI (1368-1422), a quien se le han atribuido obras de alquimia como *La obra real de Carlos VI*, publicada en 1629 por Pierre Bilaine, protegía y ayudaba a autores tan prestigiosos como Nicolás Flamel. También existía un verdadero mecenazgo del que aprovecharon numerosos hermetistas y alquimistas.

El imaginario alquímico e iniciático

La obra y la vida de Nicolás Flamel (1330-1418), el más conocido de los alquimistas franceses de fines de la Edad Media, ocupa aquí una posición central. Como Cagliostro o el conde de Saint-Germain en el siglo XVIII, Flamel está aureolado por una leyenda que interesa al esoterismo. Esta pertenece a la "leyenda dorada" de la alquimia, y su escenario no carece de interés.

Nacido en Pontoise en un medio modesto, Nicolás Flamel adquiere sin embargo una cierta instrucción y se instala en París como escritor público. Frecuenta entonces el barrio del Charnier-des-Innocents, y sigue las deambulaciones de los tabeliones (redactores de actas notariales), que emigran hacia la iglesia de Saint-Jacques-de-la-Boucherie. Pone entonces una botica y forma alumnos, confeccionando salterios o libros de horas, y entregándose al arte de la caligrafía. Un tiempo después desposa a *dame* Pernelle, cuyo nombre será asociado a su leyenda, y su comercio empieza a florecer. No obstante, esa fortuna será atribuida a otras actividades. En efecto, Nicolás tiene un sueño. Un ángel le habla y le presenta un libro misterioso cuyo sentido —le dice el ángel— nadie conoce. Agrega al menos que Nicolás, un día, verá allí lo que nadie antes que él había visto. En 1357, el copista adquiere una obra que corresponde al libro de sus sueños. Está firmada por Abraham el Judío, "preste, levita, astrólogo y filósofo". Aquí

comienza la leyenda. El secreto de la obra reside en la trasmutación de los metales. Abraham libra en ella la llave de oro alquímica, con el fin de que los judíos fuesen capaces de pagar su tributo a los emperadores romanos. No obstante era necesario descifrar los enigmas contenidos en el grimorio, enigmas presentados bajo la cubierta de figuras y de símbolos que sólo un conocimiento profundizado del arte hermético y de la Kabbala podían aclarar. Flamel confió a su esposa sus preocupaciones, e intentó varias experiencias para elucidar el sentido del libro misterioso. Nada pasó. Entonces llegó a pensar que sólo un judío podía ayudarlo. Se decidió a cumplir una peregrinación a Santiago de Compostela, esperando descubrir, en el transcurso de su periplo, una sinagoga española donde podría conocer al erudito judío capaz de asistirlo.

En 1378 hace su viaje y encuentra, por azar, al maestro Canchès, un judío converso, abierto a las cuestiones de la Kabbala y del hermetismo. ¡Ay!, durante el viaje de regreso, el maestro Canchès fallece, no sin haber dado a Flamel varios detalles sobre el dichoso libro. Sin descanso, el copista trabajará durante varios años. Logrará entonces cambiar el plomo en plata, y se elevará hacia el dominio del Gran Elixir. Así habría, pues, descubierto las fases del proceso alquímico, y habría también llegado al oro...

La continuación es imaginable. El arte y la generosidad de Flamel sostendrían el mito. Harían de él un alquimista realizador de la Gran Obra, que empleaba su arte en practicar la caridad. Después de 1382, gasta su oro y gratifica a la Iglesia con sus favores. Seguidamente, los narradores apócrifos verán en la pareja el símbolo de la búsqueda alquímica "lograda", en armonía con la fe y sus deberes. Se le atribuyó el *Libro de las figuras hieroglíficas* (1409), acompañando las planchas del *Libro de Abraham el Judío*, texto mítico del cual algunos afirman que realmente existió. ¡Qué importa, puesto que la leyenda iniciática y alquímica de Flamel estimula la imaginación y confiere al personaje su aura mítica! Leyenda piadosa y ficción hermética se conjugan aquí en un gesto excepcional. Designan una "alquimia del verbo" que pertenece plenamente al esoterismo, y fija uno de sus más bellos relatos.

Otros libros seguirán, en muchos puntos semejantes al de Nicolás Flamel, que contribuirán a hacer del tratado de alquimia un género literario doblado de una estética emblemática original. Además varios frescos, como el que figuraba sobre el portal de la capilla de Saint-Jacques-de-la-Boucherie, de la que sólo la torre subsiste hoy, contarán la historia del famoso maestro que, si se cree en la leyenda, habría reaparecido a través de los siglos, en compañía de su dama, gracias al secreto del elixir de la juventud.

El imaginario medieval conoce así un segundo aliento, gracias a acontecimientos y relatos en los cuales el Arte desempeña un papel determinante. En una época en que azotan la Peste Negra, la duda religiosa, en que caen los bastiones de la espiritualidad iniciática, la alquimia ofrece la esperanza de un mundo mejor y estimula los espíritus. En el siglo siguiente, la orden de la *Toison d'or* y todos los cuentos que se le vinculan vendrán a llenar el vacío dejado por la destrucción de la Orden del Temple,

en 1314. Ya, hacia esa misma época, el mito de Jasón se desarrolla a través de relatos, como el famoso *Ovidio moralizado*, antes de que Raoul Lefèvre le dé su versión casi definitiva en 1456 con su *Historia de Jasón*. La alegoría de Jasón y el vellocino de oro (*Toison d'or*) corresponde a un renacimiento del mito caballeresco. Cuando Felipe III crea la orden en 1429, no hará sino responder a una necesidad, latente desde más de un siglo atrás, que numerosos comentaristas subordinarán a la floración de escritos de alquimia. Desde 1393, Felipe el Intrépido había hecho llevar a la corte dos tapicerías ilustrando la búsqueda de Jasón y la aventura de la nave *Argos*, que había partido para recuperar el milagroso vellocino en lana de oro, tan a menudo interpretado como uno de los símbolos de la piedra filosofal. Asimismo, se tiende a ver en Jasón una figura crística y, en su búsqueda, como antaño con la del Graal, la parábola de una reconquista espiritual.

En este mismo sentido es posible ver, con René Guénon en *La Divina Comedia* de Dante (1265-1321), un simbolismo hermético y alquímico, aunque la obra del poeta italiano siga siendo ante todo una suntuosa obra literaria que actualiza la tradición grecolatina en un espíritu prerrenacentista. La larga declinación de nombres que atraviesa la obra, suerte de epopeya onomástica detrás de la cual el esoterismo descubre una cadena de oro que le resulta cercana, es sin embargo explícita. En efecto, la obra de Dante constituye un repertorio poético en el cual surgen los nombres de muchos teólogos, filósofos, poetas y personajes míticos. Da tanto para soñar como para pensar, y contiene de hecho un corpus que interesa al esoterista. Su simbolismo iniciático tiende un puente entre el mito de Orfeo y el de la búsqueda medieval, a medio camino entre el espíritu neoplatónico y la cortesía.

El crisol literario del siglo XIV pone así en su lugar a mitos nacidos de la especulación del cristianismo hermetizante. Al mismo tiempo, testimonia el fin de una época a la cual las hadas, las leyendas y la nostalgia del ideal caballeresco conferían una melancólica esperanza. *Melusina* —en la *Noble historia de Lusignan* (1392) de Juan de Arrás— y otros cuentos maravillosos que abundan a fines del siglo y a principios del XV expresan, bajo el velo de las alegorías, la voluntad de juntar lo que está disperso. El esoterismo verá allí un rico simbolismo, la erudición encontrará nuevamente el espíritu de las *sumas*, y el amateur de imágenes saboreará, en el ramillete asombroso de las iluminaciones, el perfume justo para satisfacer sus sueños.

Las especulaciones místicas, la obra de los Amigos de Dios y el trazo de cincel espiritual reproduciendo la acción del Gran Arquitecto del Universo, así como también las peregrinaciones alquímicas de los adeptos del Arte, prepararon el advenimiento de una mirada. Si esta mirada corre aun el riesgo de perderse en los círculos de *La Divina Comedia*, de abstraerse del mundo al único favor de la contemplación, o de hundirse en el río de vanidades que ve el naufragio de los "hacedores de oro", le queda no obs-

tante tallar su cristal, habitar esa morada conquistada a fuerza de sueños. Allí donde el viejo mundo se abre a lo nuevo, donde ciencia y fe se ponen de acuerdo en exaltar el espejo de la naturaleza, el esoterismo occidental busca concretar sus esperanzas, obtener un lugar preciso de intercambio y de expresión, en el espacio como en el tiempo. Artesano discreto del humanismo, soplador de sueños y atento escriba de la historia, prepara su nacimiento recordando lo que se ha convenido en llamar el Renacimiento.

VII

Los siglos de Oro del Renacimiento (Siglos XV y XVI)

"¡Oh liberalidad suprema de Dios Padre, suprema y maravillosa felicidad del hombre! A él le ha sido dado tener lo que desea, ser lo que él quiere."

Pico de la Mirandola: *De hominis dignitate*

1 - Situación del esoterismo renacentista

Humanismo y esoterismo

Según los historiadores y los filósofos, los términos de "Renacimiento" y "humanismo" cubren un período, hechos e ideas a menudo diferentes.

En los orígenes, el pensamiento humanista reposa sobre todo en el redescubrimiento de la antigüedad romana y en las vastas consecuencias de ésta. En efecto, en el siglo XIV, como lo testimonia Petrarca (1304-1374), se redescubren los textos latinos y la cultura surgida de la civilización romana. En el siglo siguiente, el interés hacia la antigua Roma se desdobla en una curiosidad creciente por los textos griegos y las filosofías platónica y neoplatónica. Y es esencialmente este último redescubrimiento el que vinculará consigo el esoterismo, estructurando y fijando las grandes corrientes que se vieron germinar y desarrollarse en la Edad Media.

Si el humanismo "latino" privilegia al realismo histórico, la búsqueda de las fuentes, la filología, las ciencias y las artes liberales —sobre todo la retórica— y una ética fundada sobre la cultura clásica y la función cívica, no sucede lo mismo con el humanismo "helénico". Este último privilegia la especulación filosófica, la teología, los diferentes aspectos científicos que nacen del estudio de la naturaleza y coloca finalmente a la dignidad humana en el encuentro del ser y el deseo. Las virtudes a las cuales el

hombre de buena voluntad debe pretender, se enraizan en las relaciones que mantiene con Dios y la creación, como en su deseo de reproducir, a su nivel, este acto creador. Juan Pico de la Mirandola ilustra perfectamente esta idea cuando evoca a Dios como un "supremo arquitecto", un "perfecto artesano" que ha creado al hombre, con el fin de que, sólo por la fuerza de su espíritu, pueda "ser regenerado en formas superiores que son divinas".

Los vínculos que el esoterismo mantiene con el humanismo dependen de la definición que se dé a este último. De hecho, la mayor parte del esoterismo renacentista puede ser calificada de "humanista", si nos fundamos exclusivamente en el interés acordado al redescubrimiento de textos antiguos. Al contrario, el esoterista no es un *umanista,* en el sentido en que este término designaba, en el argot universitario, a un profesor de letras clásicas, como lo demostró A. Campana en su estudio *The Origin of the Word Humanist* (1946). Se llega a las mismas conclusiones si se admite, como Paul Oskar Kristeller en sus *Studies* (1956), que el humanismo, en sentido estricto, se aferra esencialmente a estudios de gramática y de retórica en detrimento de la filosofía. No obstante, se podrá efectivamente hablar de convicción de designio humanista en cuanto al esoterismo, a condición de emplear el término en sentido amplio: "aquello que se relaciona con el hombre", con su vida, su pensamiento y su dignidad —y no más en la acepción que designa el término germánico de *Humanismus*, que remite a la actitud del espíritu evocada más arriba.

Esoterismo y universalismo

Las elecciones del esoterismo, al alba del Renacimiento, tuvieron diversas consecuencias. Una de ellas corresponde a una definición posible de un esoterismo *humanista,* tal como Pico de la Mirandola (1463-1494) y varios pensadores del siglo XV la traducirán, a través de la idea del *homo universalis.* Para comprender esta idea, hay que relacionarla con el espíritu y la mirada que animarán la búsqueda de ciertas formas de esoterismo renacentista. Tres factores entran en la cuenta para advertir la preocupación de universalismo: la actitud adoptada en relación con la Edad Media, la práctica y la investigación de un conocimiento particular y, finalmente, la voluntad de alcanzar una *armonía* entre el hombre, el Universo y la creación.

Frances Yates, en su obra titulada *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964), aborda así el primer aspecto de esta conjunción:

> Para el humanista latino, la Edad Media es "bárbara" pues, olvidada del verdadero sentido de la *Romanitas*, practica un mal latín. Ahora bien, la misión del humanista es restablecer el buen latín, el cual, en sí mismo, ayudará al restablecimiento de una *Romanitas* universal y, por allí mismo, conducirá al mundo fuera de

épocas de barbarie, hacia una nueva edad de oro de cultura clásica. Para el discípulo de otra tradición, la cadena dorada de la *pia philosophia* que une la *prisca philosophia* al presente, se extiende a través de la Edad Media, y él reconoce que algunos de sus más venerables platónicos han vivido en épocas de barbarie.

Así la filosofía piadosa no se separa de la filosofía de los "primeros tiempos". En otros términos, la filosofía y la teología medievales no son necesariamente rechazadas. Para el esoterismo, existen numerosos lazos y afinidades entre, por una parte, pensadores como Boecio, el pseudo-Dionisio, Juan Scotto Erígena —por no citar sino a ellos—, y hasta varios escolásticos y, por otra parte, entre la filosofía platónica y la neoplatónica. En suma: se redescubre bajo nuevos aspectos la cultura clásica, se lucha contra los excesos del averroísmo, pero se reclama al mismo tiempo la importancia de la mayoría de los autores medievales. Es entonces cómodo reconocer, en el *homo universalis*, el eclecticismo y ciertas postulaciones del espíritu de Chartres, la apertura y el enciclopedismo de las grandes sumas medievales, o aun varios rasgos de la espiritualidad franciscana. El *homo universalis*, de inspiración griega, es en primer lugar el hombre de un sincretismo, en el sentido más noble del término, ávido de abrirse a todas las fuentes del saber y convencido a la vez de la perennidad y la riqueza de verdades antiguas, olvidadas. Por otra parte, y contrariamente al humanista latino, reinterpreta la fe cristiana y sitúa la religión en el corazón mismo de su búsqueda cognoscitiva.

Desde fines del siglo XIV, y hasta la fecha emblemática de 1600, sancionada por la muerte de Giordano Bruno, se ven florecer en el jardín de los *uomini singulari* las plantas más diversas, y esto en todos los dominios del conocimiento. Humanismo y universalismo, en esta perspectiva, se conjugan en el *homo universalis*. Si la conciencia y el deseo del hombre están en el corazón del Universo, como lo demostrarán Leonardo de Vinci (1452-1519) en su célebre dibujo anatómico, luego Robert Fludd (1574-1637) en su *Hombre microcosmos*, Marsilio Ficino (1433-1499) adelanta por su parte que "el centro divino está en todo lugar, como la virtud de Dios distribuida en sus criaturas es cada mínima parcela del Universo". Todo es así aprehendido como punto central y moviente de conocimiento; lo finito y lo infinito, lo mínimo y lo máximo, el microcosmos y el macrocosmos están como un espejo y se dilatan a partir de un centro, uno y múltiple. Giordano Bruno lo dirá: "El Universo es todo centro". El conocimiento, profundizado por los esoteristas, es pues en este sentido, humanista, puesto que el hombre es capaz de triunfar sobre sí mismo y de reinar sobre la naturaleza. La magia natural no tendrá otro fin que actuar sobre el mundo y el hombre, utilizando las fuerzas celestes. El conocimiento es también humanista en la medida en que el hombre tiene como misión cumplirse y realizarse a través de él, y por la gracia divina. Es entonces universal y llama, por su investigación, a la más amplia apertura del "compás" de la conciencia: ninguna ciencia es rechazable, desde el instante en

que participa de una voluntad pacífica y serena de armonía entre Dios, el hombre y la naturaleza.

Esta armonía, descubierta por las propiedades analógicas, mediatrices y sapienciales del conocimiento, rige la acción del "mago", del alquimista, del astrólogo o del cabalista. Es percibida como moral, espiritual y científica. De hecho, la cosmología del esoterismo renacentista se acerca a la de la Edad Media. Imitando a la naturaleza, el hombre debe rastrear las "cadenas", las simpatías y los equilibrios que confieren a la creación su armonía. Tampoco su saber y su fe pueden estar en contradicción, pues ambos participan del *Todo* de donde el hombre procede. El *homo universalis* acerca así el saber de la naturaleza a la fe que, según él, debe alimentarlo. Ahora bien, si se visita el pasado antiguo o medieval, se verifica que las tres religiones reveladas, así como también la filosofía o la "teología antigua" del Trimegisto, postulan esta forma de conocimiento superior, expresión de una unidad universal. Nicolás de Cusa será uno de los promotores de esta idea que estimulará, en gran medida, la búsqueda del esoterismo renacentista.

Para concluir, hay que subrayar el hecho de que el humanismo "ortodoxo" no dejará, como la Reforma, de atacar las teorías de ciertas ramas del esoterismo, y esto hasta el siglo XVII. Sin embargo es posible hablar de un esoterismo humanista, si nos referimos a la proyección del *homo universalis* tal como pudimos esbozarlo. No hace falta decir que, en dos siglos, las relaciones entre el esoterismo y las instituciones religiosas, políticas y científicas serán muy variables, yendo de la más perfecta concordia a las controversias y luchas más sangrientas. El humanismo secular de un Erasmo, como el humanismo religioso, no estarán siempre al lado del "mago" renacentista, personaje y pensador esencial del esoterismo de esa época. La cronología, la geografía y la pluralidad de las posiciones individuales deberán intervenir si se quiere comprender mejor la extensión y la complejidad del debate que concierne al esoterismo en los siglos XV y XVI.

Nicolás de Cusa y la "docta ignorancia"

Nicolás de Cusa o de Cues (Nikolaus Krebs) es un matemático y filósofo alemán de lengua latina, nacido en 1401 y muerto en 1464. Para muchos, pasa por haber asegurado la transición entre el pensamiento medieval y el Renacimiento. Aunque, precisamente, él haya sido el primero en refutar la concepción medieval del cosmos —se le atribuye en efecto la idea de que el mundo no tiene límites—. Discípulo de Proclo, lector de los místicos renanos y del pseudo-Dionisio, es igualmente vecino del pensamiento franciscano, especialmente del de San Buenaventura. Desempeña un papel determinante en la evolución del esoterismo.

En primer lugar, es en los designios conjugados del eclecticismo y del rechazo de una ciencia totalitaria, donde el de Cusa se sitúa en el espíritu

del esoterismo. A las conjeturas preferirá las coincidencias, y su teoría del conocimiento, moderna y nueva a más de un título, reposa sobre el principio de la "coincidencia de los opuestos", principio totalizante que corresponde plenamente al esfuerzo de conciliación que anima este chantre de la concordia. Doctor en derecho, luego sacerdote, escribe en 1433 la *Concordancia católica*, obra que, retomando los principios del Concilio de Basilea (1431), se opone a la jerarquía eclesiástica y aporta propuestas para una reforma de la Iglesia y del Imperio. El cusano defiende así el Concilio y afirma su primacía sobre los decretos del Papa, así como sostiene al colegio de electores y afirma su supremacía sobre las decisiones imperiales. Más tarde, Nicolás modificará su actitud y se alineará junto al Papa Eugenio IV, en quien verá un artesano más seguro de la unión con Bizancio. Retengamos de esta primera obra un ecumenismo y un eclecticismo que reivindican la "diversidad de ritos en la unidad de la fe", características constantes del pensamiento tanto del filósofo como del teólogo y del sabio.

Es en 1437, en el transcurso de una misión, cuando Nicolás de Cusa recibe la revelación de la "coincidencia de los opuestos" a partir de la cual compone, en 1440, su obra fundamental, la *Docta Ignorantia*. Este libro será seguido de libelos y de comentarios que confirmarán sus tesis, las completarán a lo largo de los años. En la misma época, Nicolás prosigue su trabajo de conciliación, tanto ante las dietas alemanas cuanto ante el Concilio, hasta que la unidad latina se reconstituya alrededor del Papa. Hecho raro para un alemán, recibe la púrpura cardenalicia y la iglesia de Saint-Pierre-aux-Liens. Más tarde será enviado a los países germánicos para luchar contra la superstición y permitir la aplicación de la reforma de la Iglesia. Deviene luego obispo de Brixen, en el Tirol, y en 1458 administrador de los Estados Pontificios. Hasta su muerte en 1464, en Todi, Nicolás de Cusa no dejará de componer tratados y sermones, de mantener una correspondencia sustancial y de consagrar su energía a su misión eclesiástica. A la audacia de sus concepciones filosóficas y científicas, de las que entrega una síntesis en el *De venatione sapientiae* y el *Compendium*, se asocian estrechamente su acción por la unidad de la Iglesia y su curiosidad sobre las cuestiones más diversas. El cusano encarna plenamente al *homo universalis* de Pico de la Mirandola, y ese humanismo —en el sentido más amplio— le hará decir que "Dios habla en nosotros". Su influencia sobre el esoterismo, y sobre pensadores como Ficino, será considerable. Desde este punto de vista, sus escritos operan una verdadera síntesis de la filosofía medieval y del espíritu nuevo del Renacimiento.

Es sobre todo la *Docta Ignorantia* lo que interesa al esoterismo, como también, además, a toda la filosofía moderna. Fiel al espíritu de Raymundo Lulio, apóstol de la "concordancia" religiosa y lector de Aristóteles con los ojos del platonismo, elabora su gran obra con una voluntad de conocimiento ecléctica y una "ardiente preocupación por la verdad". Alejandro Koyré, en su ensayo *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957), presenta así la *Docta Ignorantia*:

Las concepciones metafísicas y epistemológicas de Nicolás de Cusa, su noción de coincidencia de los opuestos en lo absoluto que los absorbe y sobrepasa, así como también el concepto correlativo de la *docta ignorancia*, como acto intelectual que percibe esta relación, que trasciende el pensamiento discursivo y racional, siguen y desarrollan el paradigma de las paradojas matemáticas implicadas en la infinización de ciertas relaciones válidas para objetos finitos.

Así surge que el cusano, predicando una "matemática intelectual" y "trasmutaciones geométricas", postula una visión del mundo ya no racional y sensible sino "intelectual". Aristóteles es así superado en provecho de una ciencia totalizante y abierta, susceptible de aproximarse a la unidad y de profundizarla. De entrada, sus ideas sugieren una profesión de fe humanista, en la huella de Protágoras, para quien "el hombre es la medida de todas las cosas" y, simultáneamente, plantean que la naturaleza humana, gracias al intelecto, puede llegar a una deificación.

Emile Bréhier precisa: "La *docta ignorancia* es el estado de espíritu de aquel que toma conciencia de los límites de la razón, y reconoce la coincidencia de los opuestos, es decir ese estado de unidad de todas las cosas donde los platónicos veían el principio del ser y del conocimiento". El *intellectus* junta así, gracias a la coincidencia, lo que sólo la *ratio* mantenía distinto. De hecho, los contrarios ya no son percibidos como antinomias y contradicciones insuperables, sino que actúan en una dinámica que es la de la unidad. Esta teoría juega en todos los niveles: en la geometría, donde la curva coincide con la recta; en la matemática, donde el "mínimo coincide con el máximo"; en teología, donde el superior coincide con el inferior porque "Todas las cosas, sea que suban, sea que bajen o tiendan al medio, llegan a Dios", etc. Este arte de las coincidencias anticipa lo que Antoine Faivre nombra hoy, desde el punto de vista del espíritu y desde la mirada del esoterismo, como un pensamiento "contradiccional", liberado de las oposiciones fijas del dualismo y tendiente hacia una dinámica de la "dualidad". La paradoja sustituye aquí a la contradicción irreductible, y la concepción unitaria del conocimiento —fundada en principios aristotélicos— es apartada en provecho de una gnosis elevada que Nicolás de Cusa resume en este aforismo: *intelligere est assimilare*.

Esta diligencia es propiamente esotérica en cuanto refuta los cerramientos y lo arbitrario, funciona en un conjunto de concordancias o de analogías y se niega a las rupturas. El espíritu de "concordia" religiosa hace eco a los preceptos científicos elaborados por la *Docta Ignorantia*: "No hay, por el Cristo, más que una sola humanidad entre todos los hombres". Cada uno puede tomar su lugar, como está escrito en una obra posterior, *De pace fidei* (1453), en la unidad de Dios, cualquiera que sea su confesión. Estando Dios presente en todas partes, el Hombre —como *Homo maximus*—, como justamente lo dijo Maurice de Gandillac, "contiene, en el estado de *envolvimiento*, los *verbos* incompletamente *desarro-*

llados de los que fueron portadores los *mensajeros* de las diversas religiones, y por él, como por una especie de imán, nuestra *naturaleza intelectual* es atraída hasta esa unión total que simboliza la unión hipostática". Ficino retendrá la lección en su *De christiana religione*, y el Renacimiento conservará de los escritos de Nicolás de Cusa ese eclecticismo a la vez transdisciplinario y plural en su prospección.

En fin, el esoterismo de Nicolás de Cusa es sensible a la percepción del conocimiento que enuncia un conocimiento mediador, fundado en la *imaginatio*, concepción que anticipa sobre el "hombre de deseo" de Louis-Claude de Saint-Martin en el siglo XVIII y que Nicolás, vigía de maravillas y lector de misterios, resume así: "El deseo de nuestra inteligencia es vivir según la inteligencia, es decir entrar en ella más y más profundamente, de manera continua, tanto en la vida como en la alegría. Y, como la vida es infinita, seremos constantemente llevados en ella en la felicidad, en el grado de nuestro deseo". En la fuente de este deseo abrevaría el esoterismo renacentista. En el seno de este humanismo universal, Nicolás de Cusa recoge las "piedras del conocimiento", bajo la mirada benevolente de las estrellas.

2 - Hermetismo y Kabbala cristiana

Marsilio Ficino y la Academia florentina

Entre las diversas corrientes esotéricas que se desarrollan en el Renacimiento, y aun a fines del siglo XIV, el hermetismo tiene un lugar privilegiado. Nuevo evangelio, los escritos atribuidos a Hermes son percibidos como un complemento de los textos cristianos. Hermes pertenece en efecto a esos "mensajeros" evocados por Nicolás de Cusa, y su esplendor en Europa, muy particularmente en Italia, será considerable. Ciencia optimista, el hermetismo adquiriría, bajo el impulso de la Academia florentina, sus títulos de nobleza. Desde entonces entra plenamente en el campo de la cultura.

En el mes de febrero de 1439, una delegación bizantina es recibida en Florencia, en ocasión del concilio de unión entre las Iglesias de Occidente y de Oriente. Esta segunda sesión debía desarrollarse en la capital toscana, porque el Papa no podía hacer frente a los gastos relativos a la estada de los delegados griegos. Además, haciendo estragos la peste en Ferrara, el concilio fue definitivamente transferido, el 10 de enero, a la ciudad de los Médicis.

Entre los consejeros de Juan VIII Paleólogo, el basileo, se encontraba Gémiste Pléthon (1360-1452), humanista y neoplatónico discípulo de Proclo. Gémiste Pléthon está acompañado por el cardenal Bessarión

(1402-1472), quien dirá de él, refiriéndose a la doctrina pitagórica de la peregrinación de las almas, que el alma de Platón "fue enviada a la tierra para tomar el cuerpo de Gémiste, y la vida con él". Es reconocer la importancia de este personaje en todo lo que respecta a la renovación del interés por el neoplatonismo en esa época. Los conocimientos esotéricos de Gémiste —cabalísticos especialmente—, su erudición enciclopédica y su eclecticismo en materia de religión —conoce los *Oráculos caldeos*, la tradición zoroástrica, el brahamanismo, etc.— le confieren un gran prestigio ante los florentinos. Con Gémiste se recupera la idea de una tradición ininterrumpida de sabiduría —de una *prisca philosophia*— trasmitida a los iniciados. Es el autor de las *Leyes* y de varios opúsculos, libros en los cuales esboza una suerte de utopía moral y social, religiosa y política, sobre el modelo de Platón. En Mistra, donde fue juez junto al hijo del emperador Teodoro II, habría dispensado una enseñanza esotérica fundada sobre lo que él llama verdades "pre-captadas", como la pluralidad de los dioses, la liberalidad y la justicia. Cree en la reencarnación y da un lugar importante tanto a la imaginación cuanto al símbolo. Sus doctrinas, a varios títulos, edifican el espíritu del Renacimiento y han permitido al neoplatonismo inscribirse con fuerza en él.

A mediados del siglo XV, Cosme de Médicis despacha a través del mundo mediterráneo agentes encargados de recoger manuscritos. Hacia 1460, un monje le lleva de Macedonia un manuscrito griego, que contenía catorce de los quince tratados del *Corpus Hermeticum*, manuscrito hoy conservado en la Biblioteca Laurenciana.

A favor del encuentro de Cosme con la delegación bizantina, y especialmente con Gémiste Pléthon, los estudios platónicos conocen pues una especie de nuevo período de popularidad. En torno de 1450, Cosme pide a Marsilio Ficino (1433-1499) que cree una "Academia". Si el príncipe es un financista y un político temible, cuyo papel no es desdeñable —favorece la transferencia, en 1439, del concilio de unión a Florencia—, no deja de ser por eso un letrado y un mecenas preocupado por incrementar la erudición gracias a la fortuna de su familia. Las propuestas de Pléthon lo seducen y, retomando el término de "Academia", que se aplicaba entonces a los discípulos de Bessarion, lanza su gran proyecto de prospección y de traducción.

Ficino se dedica entonces a la traducción de Platón, de quien Cosme le confiara los manuscritos. Pero en 1463, justo un año antes de la muerte del príncipe, éste le pide que difiera su empresa y que privilegie la traducción del *Corpus*. Ficino termina su tarea en pocos meses y llama a su obra el *Pimandro*, según el título del primer tratado del *Corpus*. La dedicatoria está evidentemente dirigida a Cosme de Médicis, y es reveladora de la importancia que el erudito concede a la "revelación" de Hermes presentada como igual, y hasta superior, a la lectura de Platón cuya traducción ha quedado esperando: "En la época en que nació Moisés florecía Atlas, el astrólogo, hermano de Prometeo, el físico, y tío materno de Mercurio el Viejo, por lo tanto su sobrino fue Mercurio Trimegisto".

Siguiendo a Agustín y a Cicerón, Ficino restituye una genealogía mítica del "Tres veces Grande", sacerdote, fundador de Hermópolis e inventor de las "Leyes y las letras", que habría confiado a los egipcios. Además, Hermes es presentado como un eslabón de la cadena de oro del conocimiento, eslabón inaugural de la *prisca theologia*, al cual suceden Orfeo, Aglaofemo, su discípulo, Pitágoras, su alumno Filolao y finalmente Platón. Ficino retoma así la enseñanza de los Padres —Agustín, Lactancio y Clemente de Alejandría—, en una nueva perspectiva, porque se trata también de pasar por alto la condena de Agustín y de rehabilitar la función sobrenatural de la revelación de Hermes. Para hacerlo, se apoya más bien en Lactancio, afirmando que Hermes es un profeta. Agrega que sus libros fueron redactados en egipcio y que son de inspiración divina; habrían luego sido traducidos al griego para que fuesen compartidos la ciencia y los misterios que contienen. A la vez anunciador y profeta de la nueva religión —el cristianismo—, el Trimegisto es también en el origen de la antigua sabiduría que se perpetuará en Platón. La edición completa de 1471 será seguida por traducciones de Jámblico y de Platón, por Ficino, así como también de varias obras entre las que contamos *De christiana religione* y *Teología platónica*. Un paso ha sido dado en relación con la Edad Media, que sólo conocía el *Asclepius*.

De esta revelación proviene sin duda el interés de Ficino por el tema de la luz, desde su primer ensayo de 1452, *Sobre la visión y los rayos de la luz*, hasta la *Concordancia de Moisés y de Platón* y la *Confirmación del cristianismo por el socratismo*, en 1481. ¡De tal modo no sorprende saber que la verdad dada por Platón es un reflejo "lunar" del sol! Gracias a Cosme y luego a Lorenzo, que deviene desde 1467 banquero del Papa, Ficino es el artesano de un redescubrimiento del platonismo y del hermetismo neoplatónico, así como retoma y amplifica las ideas de Nicolás de Cusa. Su esoterismo será determinante, con el de Pico de la Mirandola, en la cultura humanista italiana.

Las teorías de Ficino reposan sobre la tríada Hermes-Pitágoras-Platón. Esta *prisca theologia*, emanando de la *Mens* divina, de origen egipcio, se trasmitió al mundo griego por intermedio de Platón. De esta constelación donde la filiación iniciática y "mistérica" se adelanta al sincretismo, nace la idea de que la magia, condenada por la Iglesia, es un elemento esencial de la perennidad de tal conocimiento, también divino, fuente de saber y de dominio sobre la naturaleza. Datando el *Corpus* de la época mosaica —como lo testimonia el célebre enlosado de la catedral de Siena (1488), donde están representados el Trimegisto, Platón y... Ficino, y donde está escrito: "Mercurius Trismegistus contemporaneus Moysi" (Hermes Trismegisto contemporáneo de Moisés)—, Ficino favorece el resurgimiento de la magia egipcia y griega, práctica sobreentendida por la sabiduría antigua.

D. P. Walker, en su estudio *La magia espiritual y angélica de Ficino a Campanella* (1958), y F. Yates, en la amplia reseña que consagró al hermetismo renacentista, iluminaron las causas y los componentes de la *magia*

naturalis de Ficino, magia en gran parte derivada de su interés prioritario por la religión y la sabiduría egipcias.

Ficino era sacerdote y médico, como lo atestigua su vasto tratado de 1489, *Libri de vita*. Las fronteras entre medicina experimental y lo que hoy denominamos ciencias ocultas, eran desde la Edad Media muy fluidas. Así la astrología, la práctica talismánica o los hechizos jugaban un rol importante en la medicina. En su obra luego insoslayable, *Saturno y la melancolía* (1964), R. Klibansky, E. Pafnosky y F. Saxl demostraron las relaciones que la medicina mantenía con la magia o la astrología. De Ficino, dicen que "fue el primer autor en asimilar lo que Aristóteles había llamado la melancolía de los hombres de entendimiento excepcional, a la 'furia divina' de Platón (...). En la introducción general a *De vita triplice*, Ficino, hijo por nacimiento de un médico célebre y, por afinidad espiritual, de Cosme de Médicis el Viejo (lo que daba pretexto a perpetuos juegos de palabras sobre 'medicis', 'medicus'), cuenta cómo, gracias a sus 'dos padres', fue dedicado a los dos dioses que dominaron su existencia: a Galeno, médico del cuerpo por su padre natural; a Platón, médico del alma por su padre espiritual".

Existen entonces para Ficino relaciones analógicas y correspondencias entre el cuerpo y el alma, la naturaleza, el hombre y el cielo. Tal convicción interesa en primer grado al esoterismo, para el cual todo es analogías y mediaciones, espejo —en el sentido etimológico del término, *speculum*— pero también especulación, es decir acercamiento cognoscitivo. Así, en el tercer libro del *Libri de vita*, intitulado *De vita coelitus comparanda*, se mencionan talismanes. Antes, Ficino invoca la influencia de los astros sobre los humores y la enfermedad, y sobre todo la manera de luchar contra la melancolía colocándose bajo los auspicios de Júpiter y Venus. Aconseja al enfermo solicitar los elementos de los reinos vegetal, animal, mineral y humano que dependen de esos dos planetas. Desde el principio del tercer tratado, el filósofo hace intervenir una teoría fundada en la triple existencia de un intelecto, un cuerpo y un alma del mundo. El alma es mediatriz y contiene las "razones seminales", mientras que el intelecto (*mens*) es depositario de las ideas que se reflejan en el alma. Estas concepciones se alzan muy precisamente del esoterismo, en que privilegian la mediación y la "correspondencia", afirman un "alma del mundo" cuya posteridad será grande. En efecto, el alma del mundo actúa en tres planos: teológico, cosmológico y antropológico, y rehabilita lo que Henri Corbin denomina una "hermenéutica espiritual esotérica". Volveremos a encontrar esta noción, bajo otra forma, en la Kabbala cristiana. Asimismo, las especies materiales del cuerpo del mundo corresponden a las "razones seminales". Así, todo en el universo está en relación, en fase y en dependencia. Actuando sobre un elemento, se puede influir en el movimiento de sus dependencias. F. Yates añade:

> Así, por medios desviados, el comentario de Ficino sobre el pasaje de Plotino (*Enéada*, IV, 3, xi) justifica el recurso a los talis-

manes y a la magia del *Asclepius*, refiriéndose al neoplatonismo: los sabios de la Antigüedad y los usuarios modernos de talismanes no invocan a los diablos, sino que poseen una comprensión profunda de la naturaleza del Todo, como también de las etapas seguidas por los reflejos de las Ideas divinas para descender aquí abajo.

Ficino se abriga de algún modo detrás de Plotino, para remitir al lector a los escritos de Hermes, y muy particularmente al pasaje del *Asclepius* que evoca el culto mágico de Egipto. En suma, después de haber sido, en cierto momento, de la misma opinión de Agustín o de Tomás de Aquino para condenar el uso "demoníaco" de la magia, se alinea junto a Plotino para predicar la necesidad de una magia "blanca", es decir natural. De hecho, el punto de vista es esotérico, en la medida en que la percepción de la naturaleza es la de esa naturaleza viviente y jerarquizada, obedeciendo a correspondencias: alma, intelecto y cuerpo no son ya irreductibles. Asimismo, el mago es un hombre de conocimiento que ha comprendido las leyes que rigen la vida natural.

Ficino, inspirándose en Orígenes, rehabilita la magia de los egipcios en el espíritu del hermetismo cristiano. La magia actúa sobre lo que él llama el *spiritus*. Entre el alma del mundo y su cuerpo natural, circula en efecto un *spiritus mundi* que, omnipresente en el Universo, atrae y absorbe las influencias astrales, desde su propio espíritu hasta el *corpus mundi* todo entero. El mago, sirviéndose de elementos que la naturaleza le ofrece en sus diferentes reinos, puede entonces atraer al *spiritus*, sustancia sutil y etérea. Ficino, como lo indica Frances Yates, pudo elaborar esta teoría a partir del *Picatrix*, donde se encuentra la estructura intelecto/espíritu/materia. El mago orienta y controla el influjo de los *spiritus* sobre la materia. "Para hacerlo, el recurso a talismanes es de una importancia capital, porque el talismán es un objeto material que abriga al *spiritus* de un astro que se ha introducido en él", precisa F. Yates. Un ejemplo de esta práctica quiere que, si se desea atraer los favores del planeta Mercurio, se debe grabar su imagen sobre estaño o plata, con el signo de Virgo y de Mercurio, ese Mercurio que Ficino describe así: "un hombre con casco sentado en un trono con patas de águila, teniendo un gallo o fuego en la mano izquierda". Como se ve, esta constelación talismánica abreva en el hermetismo, en la astrología y hasta en el simbolismo alquímico. Da un buen ejemplo de estructura analógica y universal. Se comprende entonces hasta qué punto el arte de la época pudo estar marcado por esos símbolos, y eso que Ficino llama "Figuras del mundo", como lo veremos más adelante.

Asociada a esa magia natural, existe otra magia oral y de encantamientos, *órfica*. El hecho es lógico puesto que, en la cadena de los *prisci theologii*, Orfeo sigue a Hermes Trimegisto. En suma, Ficino casa a dos autoridades de la Antigüedad más alta, y por lo tanto la más sabia: los escritos dictados por Hermes y los *Cantos* compuestos por Orfeo (*Himnos órficos*). La magia encantatoria es, tanto para Ficino como para Pico de la

Mirandola, expresamente natural. Cantando los nombres de los dioses, son las virtudes divinas y naturales que circulan en el universo lo que invocamos. Asimismo, la música puede atraer la virtud de los astros, como lo dejaba entender el pitagorismo, a través de la idea de la *armonía de las esferas.*

Pese a todo, esta *magia naturalis* costará a Ficino una desaprobación de la Iglesia. El responderá a las reservas y a los ataques con los siguientes argumentos: en la Antigüedad, todo sacerdote era médico, y la medicina se acompañaba necesariamente de la astrología; Cristo fue también un curandero; en fin, la magia natural no es demoníaca puesto que reposa sobre fuerzas y virtudes divinas. En concreto: el hermetismo neoplatónico de Ficino y la *magia naturalis* que de él se desprende no estaban en contradicción con el dogma cristiano. A la tríada platónica correspondía la Trinidad cristiana, y Hermes anunciaba al Hijo de Dios. Cuando la publicación de los *Libri di vita,* Hermes estaba desde hacía más de un año representado sobre el atrio de la catedral de Siena. Como lo expresa justamente F. Yates: "Con la entrada de Hermes Trimegisto a la Iglesia, la historia de la magia se une a la de la religión en el Renacimiento".

Pico de la Mirandola y la Kabbala cristiana

Pico de la Mirandola (Giovanni Pico Della Mirandola, 1463-1494) es, con Marsilio Ficino, una de las mayores figuras del esoterismo y del humanismo cristiano del Renacimiento. A los catorce años, compuso poemas, así como también un discurso conteniendo, en germen, su futuro *De hominis dignitate.* Estudia música, griego y latín bajo la dirección de Juan Tamasia, representante del obispo de Reggio, después se inscribe (1477) en la universidad de Bolonia, donde se inicia en derecho. Al año siguiente se consagra a estudios de letras; luego va a Ferrara. El griego y el latín lo ocupan, bajo la dirección prestigiosa de Juan Bautista Guarino. Mantiene con él relaciones amistosas y frecuenta al erudito bibliófilo e impresor Aldo Manucio, así como también al poeta Tito Vespasiano Strozzi. En 1479 va a Florencia, donde se encuentra con Ficino; luego, en 1480, lo vemos en Padua. Se convierte entonces en alumno de Nicoletto di Vernia, de Ermolao Barbaro y de Elia del Medigo. Estos profesores le permiten profundizar el estudio de Aristóteles y de Platón, esbozar también los acercamientos entre los dos filósofos griegos y sus respectivos discípulos. Por su parte, Elia del Medigo, presidente de la escuela talmúdica de Padua, le habla de Averroes, lo ayuda en el estudio del hebreo, del caldeo y del árabe. De nuevo es el concordismo —como para el estudio de Platón y Aristóteles— el que preside esta enseñanza: los judíos son el eslabón intermediario entre el mundo latino y el mundo árabe. Elia no deja de suscitar el interés de Picolo por la tradición esotérica judía que representa la Kabbala. El erudito precoz proseguirá sus viajes y multiplicará los encuentros. En Florencia, se deslumbra ante las diatribas de Savonarola; en París

conoce al humanista Lefèvre d'Etaples (1450-1536), traductor del *Poïmandres* y editor de la *Triple vida* de Ficino.

Abierto a los conocimientos enciclopédicos que favorece la capital del Renacimiento, formado por los viajes, Pico es la figura de un "Fénix". Quizás es el encuentro con Flavio Mitrídates, en 1486, en el curso de una breve permanencia en prisión, lo que resultó determinante, porque ese mismo año, en diciembre y en Roma, son editadas sus célebres *Conclusiones*. Llevan la impronta de la enseñanza cabalística dispensada por Mitrídates, el cual le hizo conocer los comentarios de Menachem di Recanati sobre el *Pentateuco*, los de Eleazar de Worms sobre Platón y Pitágoras, redactados en una perspectiva cabalística, y en fin el libro de Phalaquera titulado *Libro de los grados*.

Las novecientas tesis de las *Conclusiones* se discuten en Roma, en 1487. Pico ha tomado la precaución, en su preámbulo, de someterse por adelantado al veredicto de la Iglesia. Al término de un largo debate, trece tesis son estimadas heréticas. A las retractaciones de Pico se suceden nuevas acusaciones. Entre tanto, ha compuesto la *Apología* (mayo 1487), de la que el Papa oye hablar hacia mediados de diciembre. De nuevo, Pico debe responder ante el tribunal de la Inquisición por el crimen de rebelión y de perjurio. Pero nuestro filósofo ha abandonado Roma... y se ha ido a Francia, donde es arrestado. Es entonces encarcelado en el torreón de Vincennes. Se entablan negociaciones entre las diferentes autoridades religiosas y políticas. Frente a Inocencio VIII, Lorenzo de Médicis es timorato —deseaba en efecto la púrpura cardenalicia para su hijo Juan, el cual será Papa bajo el nombre de León X y, mucho más tarde, rehabilitará a Pico—. La Universidad de París, por su lado, tomará tibias disposiciones y prohíbe simplemente la venta de la *Apología*. Aparentemente, una preocupación de apaciguamiento general conduce al Papa a autorizar el retorno de Pico a Florencia, donde Lorenzo el Magnífico sale como su garante.

Las *Conclusiones* mezclan filosofía hermetista y zoroástrica, y referencias cabalísticas. Es por cierta cuestión de magia, magia natural y magia cabalística, pero ésta sólo sirve para demostrar "la divinidad de Cristo". La reacción de la Iglesia se explica por diversas razones. Razones teológicas en la medida en que varias de las tesis de Pico anuncian ya la Reforma —ningún pecado mortal merece un castigo eterno; Cristo no descendió realmente a los infiernos; la "transustanciación" es alegórica; la Cruz no es objeto de culto o adoración, etc.—. Se agregan razones psicológicas. La Iglesia no podía tolerar en esa época una apología de la mística judía, y menos aún de su tradición oculta, es decir de la Kabbala. En fin, la actividad de Pico, brillante erudito, era muy torpe, y su deseo de encarar a la Iglesia ante todo parecía una provocación. No obstante, el hecho merece ser relatado. En el curso del siglo XV, el esoterismo no se sitúa a contracorriente de la Iglesia, a condición de seguir siendo cristiano y de probarlo. Por ejemplo: toda referencia a la magia es considerada sospechosa.

Si Marsilio Ficino había promovido al rango de conocimiento superior los escritos del Trimegisto y la *magia naturalis*, Pico de la Mirandola se re-

vela artesano de otra forma de *magia*, la *magia cabalística* o la Kabbala práctica. Esta es complementaria de la primera. En efecto, nada prohíbe alinear, en el contexto florentino del Renacimiento, esas dos formas de magia. Así como el *Corpus* contenía, con el *Asclepius* especialmente, una doctrina mágica, la tradición mística judía tolera también una práctica mágica. Por otra parte, los dos pensamientos coinciden en ciertos puntos, como las relaciones que la creación del mundo mantiene con el Verbo. Las especulaciones cabalísticas admiten una parte de la enseñanza pitagórica y neoplatónica, donde la *magia naturalis* ya estaba impresa. François Secret lo explica claramente en su clásica obra *Los cabalistas cristianos del Renacimiento* (1964):

> Era natural que la cábala cristiana, que sigue, en el Renacimiento, a la literatura apologética de la Edad Media (...) refleje esa evolución que la expulsión de España, en 1492, desarrolló aun. Era natural también que los cristianos plegaran esa tradición simbólica según su fe, su temperamento, su cultura, y que recuperaran en esa corriente de pensamiento complejo, que es una constante meditación sobre la Biblia y la Tradición, los elementos de orígenes diversos allí englobados en el curso de una larga historia, en países de cultura griega, árabe o cristiana.
>
> Los nombres más comúnmente asociados a esa Kabbala cristiana, evocan además las principales corrientes de ideas de la época en que se desarrolló, al mismo tiempo que eran restituidos el neoplatonismo, el hermetismo, el pitagorismo o un aristotelismo desembarazado de su ganga escolástica.

Con la Kabbala cristiana, el esoterismo se enriquece. Aquí concordismo, simbolismo y teosofía se expresan y dibujan un paisaje que muy a menudo se tiende a ocultar en la Europa renacentista.

¿Pero cuál es la filiación de Ficino y de Picolo, con respecto a esa magia que tanto alimentó a las crónicas?

En las *Conclusiones*, veintiséis tesis conciernen a la magia natural y a la magia cabalística. Se trata en principio de condenar la magia de los modernos: *Tota magia, quae in usu est apud Modernos, et quam merito exterminat Ecclesia* ("Toda magia que está en uso en los modernos, y que la iglesia condena con razón"). Es evidente que el punto de vista defendido por Pico remite a la idea ficiniana de la *prisca theologia*, a la magia de los antiguos, y rechaza sin duda las especulaciones oscuras y "demoníacas" de la Edad Media. Por magia natural, el filósofo entiende principalmente aquella fundada en las redes de simpatía y las correspondencias entre el cielo y la tierra, en el *spiritus* de Ficino, intermediario necesario de la naturaleza. Al igual que Ficino, Pico recurre a la encantación órfica, segmento de la *magia naturalis*. Lo mismo con la especulación simbólica y el arte talismánico. El *De hominis dignitate*, cuya filosofía preside la concepción de las *Conclusiones*, es claro sobre este punto:

> Por eso, no contento con haber agregado a las doctrinas comunes numerosas consideraciones sobre la teología primera de Mercurio Trimegisto, sobre las doctrinas de los caldeos y de Pitágoras, sobre los misterios secretos de los judíos, he propuesto igualmente, para discutirlos, numerosos argumentos encontrados y elaborados por mí, concernientes al mundo natural y al divino (...) He propuesto teoremas de magia, en los cuales he demostrado que hay una doble magia: una que surge enteramente de la obra y el poder de las tinieblas, cosa execrable y monstruosa para la verdad; otra que no es, si se la examina bien, nada más que la conclusión de la filosofía natural (*naturalis philosophie*). Los griegos, cuando mencionan a una y a otra, rechazan para la primera el nombre de magia y la denominan *goéteia*; designan a la segunda con el nombre propio y particular de *magheia*, como la perfecta y suprema sabiduría.

Apoyándose en la tradición griega, neoplatónica, Pico explica que el mago es el intérprete de las cosas divinas, y que el cristianismo no puede sino reconocer esta magia "divina y saludable" que acerca el hombre a Dios:

> Nada en efecto impulsa más al culto de Dios que la contemplación asidua de las maravillas de Dios; cuando, gracias a esa magia natural de la que hablamos, hayamos explorado bien esas maravillas, animadas más ardientemente para honrar y amar al Creador, estaremos obligados a cantar: "Los cielos y toda la tierra están henchidos de la majestad de tu gloria" (*Is. VI, 3*). He dicho bastante sobre el tema de la magia: lo he dicho porque sé que hay muchos que, como perros que ladran siempre contra aquellos a quienes no conocen, condenan y odian lo que no comprenden.

Si Pico se basa en la magia natural, también es conducido a desarrollar y amplificar mediante la magia de la Kabbala. Al elogio de Ficino sucede pues la crítica: su magia permanece ineficaz si no se le agrega el complemento de la tradición esotérica judía. Allí está precisamente el aporte del joven cabalista cristiano, cuyas referencias hebraicas escapan al hermetismo neoplatónico de la Academia florentina. El concordismo de Pico aporte una nueva piedra al esoterismo cristiano del Renacimiento.

Para "confirmar la santa fe católica", con la ayuda de los "antiguos misterios judíos", Pico consulta una abundante bibliografía sobre la materia y acerca esos textos a los de los Padres de la Iglesia y a los filósofos griegos. La Kabbala parece así constituir un puente entre la tradición neoplatónica y el cristianismo.

Después de haber compulsado los "clásicos" disponibles de la Kabbala judía, Pico ordena su exposición según dos direcciones: las *Conclusiones cabalísticas en número de 47, según la secreta doctrina de los sabios hebreos*

cabalistas, cuya memoria sea siempre respetada, y las *Conclusiones cabalísticas en número de 74, según la opinión propia del autor, extraídas de los principios de los sabios hebreos, que confirman mejor la religión cristiana.* Otros capítulos de las novecientas tesis aluden también a ello. Siguiendo a Abraham Abulafia, Pico utiliza los recursos de la mística y de la contemplación subjetiva, y hace derivar de ellos una magia ligada a la encantación de nombres divinos y de nombres de potencias angélicas. Por otra parte, usa los diversos procedimientos tradicionales de la Kabbala: *notarikon* (acróstico y abreviación de los nombres), *temura* (permutación de letras), etc. Esta especulación no tiene otro objeto, repitámoslo, que afirmar la divinidad de Cristo y la doctrina de la Trinidad. Por ejemplo, Pico escribe:

> Los tres nombres de Dios en cuatro letras que se encuentran en los misterios de los cabalistas deben atribuirse en admirable proporción a las tres personas de la Trinidad, el nombre Ehie al Padre, el nombre YHWH al Hijo, y Adonai al Espíritu Santo. Ningún cabalista hebreo puede negar que el nombre de Jesús, si lo interpretamos según los principios y a la manera de la Kabbala, significa otra cosa que Dios hijo de Dios y Sabiduría del Padre, por la tercera persona de la divinidad que es el fuego del amor muy ardiente, y está unido a la naturaleza humana en la unidad de su agente.

De suerte que el *Tetagrammaton*, o número cuaternario, es aquí puesto en correspondencia con la Trinidad cristiana. Al mismo tiempo, Pico edifica una cosmología y una psicología: los cielos son de agua y fuego, y obedecen a la estructura de los sephiroth, a los cuales corresponden las virtudes y fuerzas del alma —la unidad del alma corresponde a *Kether*, el intelecto a *Binah*, la razón a *Hokmah*, etcétera.

Tenemos aquí un ejemplo impresionante de este concordismo cultivado por el esoterismo renacentista, en el sentido en que se trata de descubrir los puntos comunes entre dos tradiciones religiosas distintas. A ese concordismo se asocian especulación, simbolismo y contemplación, rasgos que manifiestan la constante de la "mediación" y la "jerarquía" —como la angelología—, en el esoterismo occidental.

Pico distingue también varios tipos de kabbala: la kabbala especulativa y la kabbala práctica, que contiene una *magia*. La primera se resume finalmente en un *ars combinandi*, comparable al *ars Raymundi* —el de Lulio— y revelador manifiestamente del concordismo. La segunda constituye la parte superior de la *magia naturalis*. Pico escribe: "La primera de estas dos ciencias es el *ars combinandi*, al que llamaba en mis conclusiones un alfabeto de rotación; la segunda concierne a una de las maneras de captar los poderes de las cosas superiores, siendo otra manera la magia natural". En su *Apología*, el filósofo insiste en esa *magia* de emanación cabalística. Las *Conclusiones* exponen los principios de ese ayudante superior de

la magia ficiniana. Se trata de practicar operaciones mágicas gracias a las cifras de que están dotadas las letras, por oposición a los caracteres y símbolos de la magia natural. Por otra parte, la magia cabalística accede a la causa primera directamente, es decir a Dios, lo que era imposible para la magia ficiniana que sólo actuaba sobre las causas intermediarias, es decir los astros. Además, aquélla toca la parte intelectual del alma, mientras que ésta no utilizaba sino el *spiritus* natural. Se podría casi hablar aquí de una magia más propiamente ligada a la mística, de una magia esencialmente *espiritual*, mientras que la magia natural es más propiamente esotérica, dado que se apoya sobre modos operatorios que hacen intervenir mediaciones, jerarquía, correspondencias y simpatías naturales. No obstante, Pico no desdeña las correspondencias entre los Sephiroth, las esferas y las virtudes del alma, tal como lo hemos visto.

En fin, es necesario sobre todo notar que, con la *magia cabalística*, la magia entra plenamente en el orbe de la religión, allí mismo donde la *magia naturalis* había plantado jalones de una experiencia espiritual que le era ciertamente muy cercana, pero que sin embargo seguía siendo paralela. Estos dos aspectos hacen desde entonces del mago renacentista un hombre de conocimiento y de fe, al contrario de los "graciosos" necrománticos, brujos y hechiceros o ilusionistas con quienes se intentará confundirlo. Pico será también atacado, en el plano de la astrología, por el obispo Pedro García en 1494, quien al mismo tiempo refutará el recurso a la magia. Pero, hacia fines de su vida, el autor del *Heptaplus* (1489), obra de reflexión serena sobre la Kabbala, conocerá un relativo apaciguamiento. Alejandro VI Borgia, que sucede a su detractor Inocencio VIII, difunde en efecto, el 18 de junio de 1493, bulas de absolución en favor del protegido de Lorenzo. Pico escribe en esa época sus *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, dirigidas contra la astrología adivinatoria y, de nuevo, recoge las tesis de Ficino sobre los beneficios de la magia natural y las influencias astrales que ella controla.

El aporte de Pico de la Mirandola es inestimable, porque él supo utilizar las bases de la ciencia y del conocimiento religiosos para fundirlas en una figura única del hombre de fe, el mago y el humanista. Apóstol del concordismo, después de Lulio y Nicolás de Cusa, discípulo y prolongador de la filosofía florentina, tendría numerosos discípulos en toda Europa. Italia, Alemania, España y Francia verán en efecto desarrollarse la corriente esotérica de la Kabbala cristiana, de Gilles de Viterbo (1465-1532) a Johannes Reuchlin (1455-1522), y hasta en las ramificaciones teosóficas y míticas, en el siglo XVII. Sobre este punto, que lamentamos no poder desarrollar por falta de espacio, se podrá verificar la obra de François Secret: *Los kabbalistas cristianos del Renacimiento*, 1964, reedic. de 1985.

3 - Filosofía oculta, magias y alquimia

"Philosophia occulta" y especulaciones sobre la naturaleza

Como ya tuvimos ocasión de comprobarlo, las fronteras entre *magia naturalis, magia cabalística, philosophia naturalis* y *philosophia occulta* no son siempre muy claras. Además, la terminología acrecienta la confusión. En efecto, todos los autores no están de acuerdo con el sentido de términos cuya polisemia varía, según el contexto y la época. En fin, a menudo es difícil clasificar a esos pensadores del esoterismo en una u otra corriente, pues participan casi siempre de varias de ellas. Si agregamos la confusión que reina, en nuestros días, entre los dos vocablos de *ocultismo* y *esoterismo*, es cómodo admitir que el dominio de prospección es difícil de circunscribir.

La obra monumental de Cornelio Agrippa de Netteshein (1486-1535), filósofo y médico germano, pone bastante luz en la complejidad con la que choca el investigador. Presenta además la ventaja de ofrecer un vasto panorama de esas tendencias esotéricas, que se entremezclan con la cruzada de los siglos XV y XVI, pues contiene efectivamente un repertorio casi enciclopédico de las disciplinas que nos interesan. Su *De occulta philosophia*, terminada en 1510, sólo será publicada en 1533, tres años después de su segunda obra importante: *De vanitate scientiarum*. Para F. Yates, *De occulta philosophia* "no es un manual de magia", sino una obra de compilación, "una obra trivial". Para F. Secret, él "fabrica lo que después se llamó ciencias ocultas". Para P. Riffard, "Agrippa ha escrito una síntesis, no una creación", pero su libro es una "verdadera suma sobre la magia renacentista"...

En su *De vanitate scientiarum*, el autor toma a la inversa la idea muy difundida, especialmente en Ficino y los pensadores de la *magia naturalis*, de que el conocimiento es un medio para el hombre de elevarse hacia lo divino. Cornelio Agrippa dispara sus flechas al encuentro de los heréticos de toda especie, los filósofos imbuidos de saber, los médicos charlatanes y los malos monjes, "monos barbudos" que no tienen nada que envidiar a los teólogos escolásticos, mezclando "discursos divinos" y "razones filosóficas". Hace así tabla rasa de las pretendidas certezas que algunos sostienen. Si no predica la "docta ignorancia" del cusano, se burla de los "idiotas" doctores o simples de espíritu, y solicita en conclusión la disciplina del despertar interior, una suerte de sabia meditación susceptible de alzar el velo de los misterios. ¡Se piensa, leyéndolo, en Nietzsche o en Lautréamont vituperando a las "grandes cabezas fofas" de su tiempo! Hecho en apariencia sorprendente, Agrippa declinará en *De occulta philosophia* todo lo que condena aquí. Su panfleto le costará sinsabores con las autoridades, y hasta con Margarita de Orléans, a quien antes había seducido con su tratado *De la nobleza y excelencia del sexo femenino.*

Su acerba refutación no le impide comentar, en 1512, a Platón y el Tri-

megisto, seguir la enseñanza de Jean Trithème (1462-1516) y de interesarse, bajo diversas formas, en la magia, en la alquimia o en la Kabbala, apoyándose en autores que luego no vacilará en defenestrar. Viaja mucho, se mezcla en asuntos políticos, dedica a Margarita de Orléans su *De sacramento matrimonii*, en 1526, y sostiene tesis a veces contradictorias o, al menos, donde resulta delicado comprender la relación exacta. Tendrá muchos mecenas; al correr de los acontecimientos será huésped solicitado o visitante indeseable. En 1530, se encuentra como archivista historiógrafo junto al emperador de Alemania, Carlos V. Sus dotes de curandero lo hacen conocer, pero los sostenes que recibe son tan precarios como efímeros. Después de una vida errabunda y de aventuras de todo tipo, Agrippa se extinguirá en Grenoble, dejando detrás de él una obra rica y abundante, aunque ciertas paradojas tienden a oscurecer el panorama general.

De occulta philosophia está compuesta por tres libros, respectivamente consagrados a las magias natural, celeste y ceremonial. Antes de la publicación definitiva del conjunto en 1533, la edición del libro conocerá mil vicisitudes y será objeto de condenas sucesivas. El libro sale, sin nombre de lugar ni de impresor, y el autor se orna con el título enigmático de *Eques Aureatus* (caballero condecorado). Gracias al arzobispo elector de Colonia, Hermann de Wiede, a quien *De occulta philosophia* está dedicado, la aparición no desencadena el clamor de indignación que despertó el *De vanitate scientiarum*[1].

Según el *De philosophia*, la magia natural se vincula con la primera vía por la cual se puede aprehender el Universo, que en sí mismo es triple: material, celeste e intelectual-ideal. En esto Agrippa se apoya en Ficino, mencionando, entre otras teorías, aquella en adelante clásica del *spiritus*, y define el rol del mago:

> Los magos extraen las fuerzas del mundo material, las sacan de todas las cosas existentes y de su mezcla gracias a la medicina y a las ciencias de la naturaleza. Estudian el mundo celeste de los rayos y de los influjos por la ciencia de los astros y las matemáticas, y saben recoger las virtudes celestes. Pero también afirman todos esos conocimientos, así como también su poder sobre las inteligencias de los diversos órdenes por las santas ceremonias de la religión.

El mago actúa así sobre los tres planos que dividen el mundo, y su acción es por lo tanto triple. Agrippa sigue las grandes líneas de la *magia naturalis* italiana, pero allí donde Ficino platonizaba a fin de evitar las acusaciones de magia "demoníaca", ya condenada en el *Asclepius*, él va más

[1] En el capítulo XXV del *Tiers Livre*, Pantagruel ha parodiado la erudición de Agrippa, convertido en Her Tripa, médico, mago y maestro en adivinación. El pastiche rabelesiano hace notar la extensión de las "ciencias" a las que se refiere la obra.

lejos. Su argumento es que toda práctica mágica, si es el hecho de un espíritu puro y piadoso, no puede sino atraer las fuerzas del bien. De tal modo, cualesquiera que sean sus métodos —adivinación, mancias, encantación angélica o cabalística—, ofrece al mago el poder de conocer y de dominar la naturaleza en el sentido querido por Dios.

La magia celeste se abre con un elogio de las matemáticas, indisociables, según Agrippa, de la magia. En las huellas de Pitágoras, afirma el poder de una magia matemática que desemboca en lo que llamamos ciencias —mecánica, óptica, astronomía, geometría, etc.— y desarrolla el sentido que las cifras revisten, en los planos teológico, cosmológico y moral. Luego Agrippa hace un inventario de las "imágenes" que pueden operar en la magia celeste por su potencia talismánica. De nuevo surgen las figuras emblemáticas y analógicas de Saturno, de Venus, de las Tres Gracias, figuras celestes también porque son portadoras del mundo astral y sideral. En suma, traslada al mundo celeste lo que la *magia naturalis* limitaba al plano elemental. Sus figuras "geománticas" funcionan por analogía y, bien utilizadas por el mago, le procuran un poder de creación equivalente al de Dios. Se comprende por qué la Iglesia no leyó con buenos ojos esos excesos de lenguaje que Ficino, en cuanto a él mismo, había logrado evitar. Agrippa adelanta que el poder de los talismanes viene de las imágenes, mientras que Ficino, más prudente, deja entender que viene de la materia de la cual están hechos. Las referencias al *Asclepius* y al *Corpus* toman un sentido mucho más temerario en Agrippa.

> Las almas celestes comunican sus virtudes a los cuerpos celestes, y éstos las trasmiten a su vez al plano de las cosas perceptibles. Las virtudes de las cosas del mundo terrestre no tienen otras causas que las causas celestes. El mago debe pues operar por ellas, invocando las fuerzas superiores a fin de servirse de ellas, con palabras misteriosas y frases bien construidas, a fin de traer lo Invisible a lo Visible por medio de una fuerza natural. Esta fuerza proviene de una cierta armonía que existe entre las cosas, ella las hace obedecer con su propio movimiento o las obliga.

La referencia a Hermes tiende un puente entre Atenas y Jerusalén. La remisión al pseudo-Dionisio y a la teología apofática, el recurso al conocimiento de Dios y de los misterios, gracias a esa magia celeste, son otros tantos rasgos del esoterismo. Si, en la magia natural todo era espejo, signaturas, y por lo tanto legible, la magia celeste presenta un programa enciclopédico de conocimientos, capaz de hacer subir al mago los tres grados del Universo, de volver a encontrar la luz divina después de que el pecado la hubo oscurecido.

La magia ceremonial es religiosa. El libro que le es consagrado comienza, en efecto, por un capítulo relativo a "Necesidad, poder y utilidad de la religión" y, de nuevo, Hermes es invocado: "No podemos tener un espíritu equilibrado y robusto, dice Hermes, si no es mediante una vida

pura, el ejercicio de la piedad y la práctica de la religión divina". El Trimegisto, bajo la pluma de Agrippa, tiene el mismo discurso que los *Evangelios*. Aquí, se acerca al *De dignitate hominis* de Pico de la Mirandola, y predica el amor, la esperanza y la fe, tríada sagrada que sobrepasa las magias natural y celeste. No obstante, es deseable conocer también las divinidades secundarias, las inteligencias, los demonios y los ángeles. Agrippa se entrega a una clasificación, según la taxinomia cabalística, para cada una de estas categorías. El ritual religioso debe así hacer un llamado a esa magia, ceremonial y no supersticiosa. Como lo subraya con pertinencia Jean Servier en su presentación al tercer libro de *De occulta philosophia*: "El mago va ahora a ofrecer el único tabernáculo y la única hostia de que dispone y que ha purificado. Conocerá entonces el nombre del Angel encargado de velar sobre él, la naturaleza de la llama que arde en él, semejante a los candelabros del altar, más interior y más íntima que el sentimiento de su propia existencia. Aquí, no hay que ir más lejos".

Finalmente, Agrippa describe una especie de mago-sacerdote, sabio en los secretos de una religión e iniciado en sus misterios. De los mundos natural y celeste, hemos pasado al mundo intelectual, aquel donde el "intelecto" actúa como un conocimiento propio y superior. La obra termina con una puesta en guardia: sólo el sabio comprenderá...

Nos parece adecuado hacer figurar el nombre de Jean Trithèmee (1462-1516), en la intersección de dos grandes obras a las que marcó con su enseñanza, las de Cornelio Agrippa y de Paracelso.

Trithème recibió a Agrippa en los años de 1509, y conversó con él sobre magia y kabbala. Filósofo oculto, adhiere a la idea de *prisca theologia* promovida por Ficino y desarrollada ulteriormente por Giordano Bruno. Se vincula poco a la alquimia, y se interesa, por el contrario, en los escritos de Hermes, o comenta la *Tabula smaragdina*. Su pensamiento anuncia la filosofía natural de Paracelso y la teosofía de Jacob Boehme. Impregnado de aritmosofía pitagórica y cabalística, define así la magia, en una carta del 25 de diciembre de 1506 al margrave de Brandeburgo:

> Ahora bien, la magia natural es pura, sólida, estable y permitida, la que conviene sobre todo a los príncipes y eleva su esplendor, que nunca ha sido prohibida por la Iglesia, ni por el derecho, porque se apoya ante todo en los principios de la naturaleza y no admite ninguna superstición.
>
> La magia, me refiero a la magia natural, no opera solamente efectos visibles sino que, además, ilumina maravillosamente en cuanto al conocimiento de la divinidad, el espíritu del hombre instruido en este arte, y procura al alma frutos visibles.

Trithème legará sus manuscritos a Agrippa, y le dará su aval para la publicación de *De occulta philosophia*. La magia debe obedecer a una *ratio*, en el sentido de "método", pudiendo abrirla al conocimiento.

Su libro sobre la *Estenografía* no será publicado sino en 1606, pero

circulará bajo forma manuscrita. Contiene observaciones concernientes al arte de la criptografía, así como también explicaciones de magia operatoria a partir del nombre de los ángeles, de su valor numérico y de sus analogías astrales. Su saber le habría sido trasmitido por un tal Libanius, él mismo alumno de Fernando de Córdoba, que vivió hacia 1440 y conoció un inmenso prestigio por la extensión de sus conocimientos y su dominio de varias lenguas.

Unas cartas, entre las cuales hay una epístola de Libanius Gallus a Jean, fechada el 6 de junio de 1505, son además reproducidas en la edición de 1617 de la obra de Trithème *De septem secundeis, id est intelligentiis.* Las enseñanzas de Trithème recubren la mayor parte de las grandes corrientes esotéricas de la época, corrientes que él trasmitirá a muchos de sus discípulos.

Entre éstos, Theophrastus Bombast Von Hohenheim, llamado Paracelso (1493-1541). Se ha escrito enormemente sobre él, y su vida, en muchos aspectos, sigue siendo misteriosa, si no legendaria. Nació en Suiza. Desciende de una antigua familia aristocrática, cuyos blasones están opacados. Su padre, Guillermo, le enseña la medicina y la alquimia. En 1502, es profesor de una escuela minera en Villach, Carintia, luego trabaja en los yacimientos de Schwaz, cerca de Innsbruck. Visita luego varias ciudades mineras y, desde el punto de vista médico, se interesa en las enfermedades de los metalúrgicos y de los mineros de fondo. Viaja y dispensa su ciencia, sin dejar de criticar la medicina oficial. Médico militar en 1517, se vuelven a encontrar sus rastros en 1526 en la Selva Negra, donde estudia el termalismo. Gracias a Erasmo, obtiene una cátedra en la universidad de Basilea. Pero los celos y el odio de sus colegas lo obligan a renunciar y a exiliarse en Colmar, luego a orillas del Rhin. Prosigue su vagabundeo y consagra sus estudios a la sífilis. Su obra crece mes tras mes: en 1531 termina su *Paramirum* y, en 1537-1538 redacta su *Gran Astronomía.* Desde su muerte en Salzburgo, en 1541, nace la leyenda. ¡A las acusaciones de desenfreno que habían hecho presa de él, sucede el mito de una resurrección mágica!

No todo en la obra de Paracelso interesa al esoterismo. Redactada en dialecto alemán, es tan importante como variada: medicina, astrología, magia, prácticas ocultas y ciencias de la naturaleza se mezclan. Anuncia en muchos aspectos la *Naturphilosophie* alemana del siglo XVIII. Es estrictamente esta dimensión la que estimula al esoterismo, aunque, muy temprano, no se retenga de él nada, salvo *Las Tres Esencias primeras* o *L'Archidoxe magique,* en las cuales muchos comentaristas descubren una forma inaugural del ocultismo moderno.

Alexandre Koyré, en su libro *Místicos, espirituales, alquimistas del siglo XVI alemán* (1971), lo presenta así:

> La vida y la naturaleza: he aquí los grandes temas de la filosofía paracélsica, así como también de toda la filosofía del Renacimiento; la vida y la naturaleza, o más bien la vida-naturaleza, porque la naturaleza es vida, y la vida es la esencia más profunda de

la naturaleza (...). La naturaleza es esa forma vital y mágica que, sin cesar creada, produce y lanza sus hijos al mundo.

Este panvitalismo mágico irradia en todos los dominios recorridos por la obra de Paracelso, y la idea de naturaleza viviente que es su fundamento reviste un carácter específicamente esotérico. Requiere simultáneamente las diferentes formas de especulaciones propias del esoterismo: ejercicio de la imaginación creadora, rol de las mediaciones y las trasmutaciones, ciencia de las correspondencias. La naturaleza está plena de "signaturas" que es necesario descifrar y que revelan los misterios de la creación —idea que se volverá a encontrar en el siglo XVII con el nombre de *pansofía*—. Paracelso distingue así la imaginación voluntaria y actuante, que transforma las cosas, de la fantasía (*fantasey*), que se separa de la naturaleza, permanece como juego lúdico del intelecto y quizá fuente de error. Por el contrario, la *imaginatio* es lo que produce de manera mágica una imagen (como lo testimonia el anagrama francés *magie/image*). La imagen es el molde del alma, a la vez fuerza y conciencia. Como lo explica Koyré: "El alma piensa alguna cosa, se aferra a ese pensamiento, con él forma la imagen, la desea, tiende a ella, la quiere, y su fuerza plástica y formadora se introduce en ella como en un molde, se informa ella misma, e *imprime* al cuerpo la imagen concebida por la imaginación". No estamos lejos, aquí, de lo que Henri Corbin llamará en el siglo XX *Imaginal, imaginatio vera*, de valor poético y cognoscitivo. Lo que describe Paracelso es lo que definirá Corbin: una fuerza intermediaria y mediatriz entre lo sensible y lo inteligible, actora en el campo de lo real.

Lo mismo sucede con la trasmutación. Paracelso combate la astrología individual, adivinatoria y judicial, así como también una cierta alquimia demasiado volcada a la especulación mística. No obstante, cree en la influencia de los astros, en las correspondencias existentes entre los mundos y en su acción, ¡así como también en el crecimiento y en la trasmutación de los metales! En efecto, sobre esas nociones de *tinctur* (tintura) y de *Gestirn* ("astrum"), descansan sus concepciones médicas. Y C. G. Jung, en sus artículos titulados *Paracélsica* (1971), tiene razón al escribir, por ejemplo, que "la alquimia consiste para él en el conocimiento de la *materia médica* y en un proceso químico de fabricación de remedios, en particular sus queridos *arcanos*, sus remedios secretos.

Su *philosophia* está marcada por esos valores que definen una verdadera filosofía de la Naturaleza, tal como la entiende el esoterismo. De ella desprenderá toda una cosmología, expresada en gran parte en la *Philosophia generationum*, de 1526, donde Paracelso designa una materia "primera" de la cual Dios habría hecho salir los elementos, las cuatro naturalezas de donde proceden los reinos mineral, vegetal y animal. Llama a esta materia primordial *hyalister*. Por otra parte, el Universo está recorrido por cuerpos astrales que encierran las almas eternas, a través de las cuales se manifiesta un cuerpo sutil que siempre encuentra habitar un cuerpo. Pero es el hombre, cuerpo, alma y espíritu, quien comprende todo, incluyendo

los astros y Dios. Ocupa esta posición central porque, en él, todos los mundos están representados. El microcosmos humano "corresponde" al macrocosmos universal. Paracelso hace también que con cada órgano se comunique un astro: así como existe una entidad invisible e imperceptible en el Universo, el hombre está gobernado por un alma invisible. La naturaleza es un libro en el cual el hombre puede descubrir una realidad, y también misterios escondidos. Koyré explica así el funcionamiento del mundo paracélsico:

> La acción de los astros sobre la tierra y sobre nosotros, se hace de dos maneras, primero son los astros-cuerpos que actúan sobre nuestros cuerpos como actúan sobre todos los cuerpos del Universo, luego es el alma humana como tal que es influida por el *Astrum*, es decir por el "alma" de los astros, por el *Gestirn* incorpóreo (...). La noción de un espíritu incorpóreo, de un espíritu no encarnado le parece un absurdo y, de hecho, el doble punto de vista de Paracelso, el del dinamismo vital tanto como el de la expresión (*signatura*), hace aparecer la necesidad de la encarnación.

Surgen de aquí varias consideraciones concernientes a las "esencias" del mundo, a la vez cuerpo, alma y espíritu funcionando en una especie de sinergia, a la que la ciencia mágica puede acercarse. La magia es considerada en esa época como una ciencia.

Después de San Pablo, la naturaleza deberá su salud a la acción cognoscitiva del hombre y, en esta filosofía de la naturaleza, como lo dirán los *Naturphilosophen* del siglo XVIII, todo espíritu es llevado a corporizarse.

Paracelso integra igualmente la alquimia en su *Philosophia sagax*, título de uno de sus libros. Gracias a ella, la filosofía también explica e ilustra la dinámica, la organización del universo y del hombre, así como también de su evolución. En efecto, todo lo que es creado emana de una misma *materia prima*. Cada elemento de la creación representa un peldaño de evolución particular, y se transforma en relación con los otros elementos. El alquimista —y Paracelso no se interesa para nada aquí en la fabricación del oro— imita a la naturaleza y, por sus manipulaciones, reproduce y acelera sus procesos. Observación, experimentación y reflexión presiden la Obra, especialmente en el contexto farmacéutico y médico. La trasmutación es por lo tanto natural, como lo hace notar Paracelso, rememorando así su experiencia en las minas o talleres metalúrgicos. Gracias al principio de analogía que rige la alquimia, ésta puede actuar sobre la naturaleza, pero también sobre el hombre, y refleja la creación y la acción divinas. Los símbolos entregan una pedagogía del sentido mismo de la operación alquímica. Su polisemia, a veces desconcertante, es la consecuencia de las analogías que el Universo deja aparecer. La figura de Cristo da cuenta de estas analogías y de la trasmutación: hombre e Hijo de Dios, resucita. En el plano teológico, el hombre es percibido como un *centrum*, proyección

del Todo que puede recuperar al Todo por su voluntad de conocimiento de la naturaleza. La fe es el fogón de luz irradiando el deseo de conocer. Magia, medicina, alquimia, kabbala, todo es bueno para mantener y desarrollar ese deseo, y reiterar en el hombre el acto divino, es decir la tentativa de renacer con Cristo. En su *Paragranum*, el asombroso Paracelso escribe: "Porque el cielo es el hombre, y el hombre es el cielo, y todos los hombres no son sino un cielo, y el cielo es un solo hombre".

Entre los otros pensadores del Renacimiento que se interesaron en la magia, y que se encuentran clasificados en la categoría de "magos" o de "filósofos ocultos", hay algunos que deben retener la atención.

Giambattista Della Porta (1538-1615) sigue célebre por su *Magia naturalis*, redactada en 1561 y editada en 1568. Se trata de una suma enciclopédica y variada, donde la magia se vincula con una visión experimental del mundo y de las cosas. Botánico, óptico, físico, Della Porta ha dejado varias invenciones y colecciones. Su interés por la óptica y los espejos, lo alinea junto a los grandes centinelas de imágenes y de analogías caras al esoterismo. Recordemos a Ficino colocando su espejo ardiente en la cosmogonía del *De vita*, pero recordemos igualmente a Cardan (1501-1576) o a Oroncio Fine (1494-1555) y a instrumentos de precisión óptica. Es como decir que la especulación sobre los espejos y los secretos de la óptica, toma tanto de la magia cuanto de la ciencia, estrechamente confundidas en la época. Della Porta será alumno de Cardan, y retomará en muchas ocasiones el tema del espejo ardiente, poseedor de los misterios de la naturaleza.

Espejos, correspondencias, analogías... es precisamente eso lo que es mágico. Así, Della Porta estudia los humores, causas —según él— de las aflicciones e inclinaciones del hombre. En efecto, entre los elementos de los diferentes reinos, existen humores comunes y parecidos. Además, los elementos vegetales y animales que tienen formas comunes —como el ciervo y los ramajes de madera— poseen características comunes. El mundo está regido por leyes de atracción y repulsión, a las que él llama "acuerdo" y "desagrado". En cuanto a la magia, la define así:

> La magia se divide en dos partes, a saber: una infame, compuesta de encantamientos, de espíritus inmundos, y nacida de una curiosidad malvada, que los griegos, más sabios, llaman *Goëtsia* o *Theurgia* (...). La otra parte es la magia natural que cada uno reverencia u honra, porque no hay nada más elevado ni más agradable para los amateurs de las buenas letras, que estiman que ella no es otra cosa sino la filosofía natural, o la suprema ciencia.

Deliberadamente, Della Porta se sitúa en el movimiento del humanismo renacentista, y se anticipa a la *Naturphilosophie* del siglo XVIII. Citando a Plotino, afirma que el buen mago es el "ministro de la naturaleza", y no su "obrero" o su "artesano". De hecho, el mago es también hombre de ciencia y sabio: estudia las causas y se empeña en determinar la naturaleza exacta de las cosas. Se trata pues de una magia que integra el estudio de

los fenómenos y de las ciencias, especialmente matemáticas. La magia natural es "especulativa" por lo tanto. El filósofo juega con la palabra (*speculum*, "espejo"), invocando las ilusiones de "óptica" que ella puede engendrar. De donde la necesidad de conocer todas las "artes" que la magia ha "avasallado".

El inglés John Dee (1527-1608) hizo correr mucha tinta. Es delicado situarlo particularmente entre los cabalistas cristianos, los filósofos ocultos, los magos o los hechiceros cuya paternidad reivindicará el ocultismo moderno en el siglo XIX. Dee se inscribe en la línea de pensadores ingleses prestigiosos que, por razones diversas, fueron mezclados a los debates alrededor del esoterismo renacentista, como John Doget (s. XV), John Colet (1566-1619) o Thomas Moore (1477-1535), representativos, en la época isabelina, de un humanismo y de un esoterismo a menudo discutidos. En efecto, la influencia de la filosofía oculta engendra en Inglaterra una virulenta reacción, y cacerías de brujas anunciadas por Jean Bodin (¿1530?-1596), desde 1580, en su célebre libro *La demonomanía de los brujos*.

Frances Yates, en su estudio sobre la *Filosofía oculta en la época isabelina* (1979), subraya a justo título hasta qué punto ese Renacimiento inglés es tardío: "Comienza a florecer en la época que, en el continente, la reacción de la Contrarreforma frente al platonismo del Renacimiento y sus diversos ocultismos, se desarrollaba intensamente. La representación por Spenser de la reina Isabel I como heroína neoplatónica, constituía en sí un desafío frente a los poderes de la Contrarreforma católica y de su actitud ante la filosofía del Renacimiento".

Hijo de un cortesano de Enrique VIII, John Dee evoluciona en la época de los Tudor. Será protegido, durante un momento, por los partidarios de la reforma Tudor. Su biblioteca testimonia su interés por la Kabbala cristiana italiana, así como también por Lulio, Agrippa y Giorgi. Con los auspicios del "divino Platón", se dedica a seguir la filosofía neoplatónica, y retoma las tesis de sus predecesores. Remite, en lo que concierne al sistema de las proporciones de Agrippa, a la ilustración de Durero en su tratado *De la proporción del hombre*, publicado en 1528. El Renacimiento alemán lo influye y su obra lo testimonia en todos los campos. Si sigue el *De occulta philosophia*, no deja de manifestar un interés muy cierto por la alquimia y por el hermetismo. Aunque el humanismo se desarrolle muy tarde en Inglaterra y la Reforma mate casi en el huevo los gérmenes de la ciencia de Hermes, ésta era, pese a todo, conocida gracias a los comentaristas de Platón, como Doget o Caxton. Magia angélica y alquimia se mezclan en los escritos de Dee.

En 1564, el doctor Dee publica su libro más célebre, *Monas hieroglyphica*, con una dedicatoria al emperador Maximiliano II. Especie de sigilografía o de diagrama, la figura que presenta está considerada como conteniendo toda su filosofía. Representa un círculo con su centro, coronado por una luna creciente y prolongado hacia abajo por una cruz, y después

por el signo astral de Capricornio. Este emblema esotérico, por el hecho de su sentido analógico y de las correspondencias que hace jugar, asocia el elemento del fuego con el signo zodiacal de Capricornio y los signos astrales (sol, luna), y reposa sobre disposiciones aritmosóficas. Muchas interpretaciones matemáticas, cabalísticas, simbólicas o místicas son propuestas, especialmente en los *Aforismos* (1558), obra donde aparece ya la palabra *monas* y que Dee aproxima a la *Mónada jeroglífica* (1564). Unos años más tarde, expone su sueño sobre el destino de Isabel I en su *General and Rare Memorials Pertayning to the Perfect Art of Navigation* (1577). F. Yates resume así esta utopía:

> El desarrollo de la marina y la expansión isabelina en el mar estaban vinculados en su espíritu a grandes ideas concernientes a tierras sobre las cuales (desde su punto de vista), Isabel hubiera podido pretender por su descendencia mítica del rey Arturo. El "imperialismo británico" de Dee está ligado a la "British History" contada por Geoffroi de Monmouth. Aquélla está basada sobre el mito de la descendencia de los monarcas ingleses de Bruto, pretendidamente de origen troyano, y por consecuencia ligado a Virgilio y al mito imperial romano. Arturo, suponiendo descender de Bruto, era el jefe religioso y el ejemplo místico de cristianismo imperial sagrado anglosajón.

Vemos aquí un bello mito esotérico del Renacimiento inglés, mito que Dee ilustra con un dibujo de la *Mónada jeroglífica* y al que denomina "British Hieroglyphick": muestra a la reina navegando en el navío *Europa*. Gracias a su carisma y a su don de gente, Dee pudo hacer conocer sus ideas. Distribuía también copias manuscritas de sus numerosas obras —de las cuales algunas no fueron encontradas—, y su biblioteca era un lugar de intercambios y de encuentros. Viajó mucho a partir de 1583 y no volverá a Inglaterra hasta 1589. Visita Cracovia, Praga, Bohemia, en compañía de Edward Kelly, a fin de cumplir su misión. Al respecto los testimonios son divergentes, y es difícil saber cómo Dee satisfizo la tarea que él se había fijado en honor de la reina... Dee esperaba que Rodolfo, hijo de Maximiliano, aceptara hacer suyo el sello oculto y mágico de *Monas*, pero no fue el caso. En efecto, entre Isabel, reina virgen, y Rodolfo, emperador soltero, Dee mantenía ciertas ocurrencias místicas propias para satisfacer su gran designio europeo salvador, contra los empujes de la Contrarreforma. Seguidamente, Dee conocerá muchas desilusiones. Burlado en la corte, implícitamente desautorizado en cuanto a sus predicciones cuando el conde de Leicester fracasó en implantar, en los Países Bajos, los estatutos proyectados por la obra de 1577, fue acusado de brujería y de conjuración. Se defendió, aunque ciertos libros de su biblioteca de Manchester hubieran podido traicionarlo. Hasta se justificó ante el nuevo rey, Jacques I, autor de una *Demonología* (1587), que acreditaba la existencia de la brujería. Fue en vano, y Dee murió desprovisto de dinero en 1608, en Mortlake.

Como lo subrayó F. Yates, el interés de la vida de John Dee está esencialmente contenido en el hecho de que ella encarna el "fenómeno de la desaparición del Renacimiento, a fines del siglo XVI, entre nubes de rumores demoníacos". Dos consecuencias deben ponerse en evidencia. Por una parte, la *magia* y la "filosofía oculta" tienden poco a poco a suscitar la condena religiosa y política de las autoridades a fines de la época renacentista, condena que puede llegar hasta la hoguera. Por otra parte, el esoterismo está en camino de marginarse, de devenir una contra-cultura. Esto comenzará desde el año 1600, con la condena de G. Bruno, y proseguirá todo a lo largo del siglo XVII.

Alquimia y alquimistas

La alquimia perdura en los siglos XV y XVI, sobre todo en el contexto de la magia y de la filosofía oculta, de la medicina y hasta de la mística, como lo hemos sugerido. Desde 1480, la expansión de la imprenta y del libro hace sentir sus efectos. El libro ya no es solamente monástico, se multiplica y se divulga, se organiza en bibliotecas. Los grandes impresores humanistas de Italia, de Francia y de Alemania multiplican las ediciones y constituyen así fondos en todos los dominios de la erudición. Los libros llevan en ellos los signos del gran impulso del Renacimiento; muestran símbolos y emblemas que el esoterismo ha favorecido; reflejan, en su factura y en sus ilustraciones, los fuegos de una imaginación que da tanto para leer cuanto para entender.

La alquimia propiamente dicha, por su parte, no se limita solamente al objeto impreso, y se manifiesta en las artes plásticas y en el ornamento arquitectónico. Se verá más adelante cómo esta rama del esoterismo pudo dar obras incomparables. Todos los magos del Renacimiento, o casi, eran versados en el Gran Arte, o al menos lo utilizaban como soporte de sus teorías de la naturaleza, del destino de los hombres y de los misterios divinos.

El Renacimiento y el siglo XVII, según Allison Coudert en su artículo "Renaissance Alchemy" de *The Encyclopedia of Religion* (1987), marcan a la vez la cúspide y el giro de la alquimia en Occidente. Esta se orienta, poco a poco, sea hacia una práctica científica "química", sea hacia una concepción espiritualista y teosófica. No obstante, el hermetismo continúa vehiculizando una alquimia de tipo medieval y, en este sentido, favorece una síntesis de tipo neoplatónico, como lo han mostrado las relaciones que esta alquimia hermetizante mantiene con las otras grandes corrientes del pensamiento renacentista. En fin, textos que habían circulado hasta entonces en forma manuscrita, se ven impresos, como la *Tabula Smaragdina*, por no citar sino este ejemplo. En 1561, el mismo texto es reeditado en un conjunto colectivo, en Lyon, ya no en latín sino en francés, por Macé Bonhomme bajo el título: *El espejo de alquimia de Rogier Bacon, muy excelente filósofo*. Después de la edición de Nuremberg de 1541, el texto de la *Tabula* será a menudo reeditado. Asimismo el célebre emblema hermético, al

cual el texto de la *Tabla de esmeralda* terminará por ser asociado, especie de sello de Hermes, conocerá el favor de los impresores. Se trata en efecto del *sigilum Hermetis*, o también *Tabula smaragdina Hermetis*, publicada por primera vez y que había antes tenido diversas versiones manuscritas, en el *Aurei Velleris oder der Güldin Schatz und Kunstkammer Tractatus III*. Era acompañado de un texto explicativo alquímico en alemán. Como la mónada jeroglífica de Dee, el emblema condensa un conjunto de símbolos que intentan entregar un mensaje global y sintético de la Gran Obra. La imagen es concebida así: en el interior de un doble círculo está inscripta la fórmula siguiente, que rodea pues a la representación interior: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (Visita el interior de la tierra y al rectificar encontrarás la piedra escondida). El acróstico V.I.T.R.I.O.L. remite evidentemente al rasgo químico del mismo nombre, pero según el autor del comentario, la palabra debe ser descifrada con la ayuda de la kabbala geomántica, es decir que se funda en la aritmosofía, ancestro de la numerología: "Si calculas a la manera cabalística, a menudo y con aplicación, encontrarás en todas partes el número cincuenta y siete". En el círculo se encuentran los siguientes elementos: tres sellos, o más bien blasones —"escudos"—, que figuran un águila, un león y una estrella. En el medio, sobre la estrella, un globo imperial y, a un lado y otro de la estrella, el cielo y la tierra. Después un anillo central liga con una cadena los escudos y, sobre él, está dibujado el símbolo de Mercurio, y encima un vaso donde el sol y la luna vierten sus aguas. De una parte a otra, acoplados, figuran los últimos cuatro planetas. En fin, en cada borde interior de la imagen, se ven dos manos saliendo de las nubes y señalando los mencionados planetas.

Tenemos aquí un ejemplo de emblemática alquímica, que habría sido concebido en el ambiente de los paracélsicos alemanes. Joaquín Telle escribe en los *Cuadernos del hermetismo*, consagrados a la "presencia de Hermes Trimegisto" (1968): "Su atribución, desde el siglo XVI a Hermes Trimegisto, junto a la tendencia propia de la alquimia de pensar en términos de concordancia, tuvo la siguiente consecuencia: se vio operar la conjunción, que persistió hasta el siglo XVIII, de dos 'trasmisiones': la de la figura paracélsica, y la de la *Tabula smaragdina (o Tabla de esmeralda)*, nacida quizá de un modelo griego, y descubierta por primera vez hacia el año 750 u 800 en una obra de cosmogonía traducida del griego al árabe: *Sirr al-haliqa* o 'Misterio de la creación'."

Otros escritos alquímicos aparecen. En Inglaterra las obras de John Ripley (1450-1490) y de Thomas Norton (muerto en 1477) conocerán una cierta notoriedad y serán clasificadas, en el siglo XVII, entre los "clásicos".

Ripley estudia alquimia en Roma, en Lovaina y hasta en Rodas, donde habría sido acogido por los caballeros de la Orden de San Juan. La leyenda quiere que haya sido su "hacedor de oro". Difunde las enseñanzas de Lulio y redacta varios tratados importantes: *The Compund of Alchemy*, llamado también "Libro de las doce puertas" (1470), dedicado a Eduardo V e impreso en 1591; *Medula alchimiae* (1476), dedicado al arzobispo de

York, George Nevill; y *Cantilena*, redactado en latín y muy oscuro. Ripley habría instruido también a Thomas Norton, muerto en 1477 y presunto autor del *Canon de alquimia* y de diversas poesías herméticas. En su *Canon*, este último evoca el arte de los hornos y asegura que la alquimia, ciencia secreta y prodigiosa... ¡sólo puede trasmitirse oralmente! Precisa que su *Canon* no podrá ser comprendido sino por aquellos versados en esta ciencia revelada por Dios. Condena a los charlatanes, y su lirismo es una manera de velarles su mensaje.

En Italia, Bernardo Trevisanus (1406-1490), conde de Trevigo, es el autor de obras convertidas también en clásicas, como las de Ripley y, bajo su nombre, aparecerán aun diversos apócrifos. *El Sueño verde*, el *Liber de secretissimo philosophorum opere chimico* y el *De chimico miracula* se cuentan entre las más célebres y conjugan exégesis teórica con relatos alegóricos.

En Alemania, el misterioso Basile Valentin, monje benedictino de Erfurt, deja una leyenda y un libro: *Las doce llaves de la filosofía hermética*. Habría vivido en los años de 1415 y su seudónimo significaría, etimológicamente "rey poderoso". Sus manuscritos sólo serán impresos en 1612, y ciertos comentaristas piensan que las obras que le son atribuidas serían posteriores a Paracelso. Valentin describe los procedimientos alquímicos y mágicos —como la varilla adivinatoria—, susceptibles de favorecer la Gran Obra. Planchas simbólicas ornan su tratado. Se posee también de él un *Macrocosmos o Tratado de los minerales*, como asimismo varios libros que se le atribuyen y que aparecieron en el siglo XVII. Se le acredita, igualmente, el descubrimiento del antimonio, "famoso lobo gris de los filósofos", o "stibium", según su nombre caldeo.

Siempre en Alemania, conviene citar a Valentin Weigel (1533-1588), Heinrich Khunrath (1560-1605) y Michael Maïer (1586-1622). Entre las obras atribuidas a Weigel, ordenado pastor el 16 de noviembre de 1567, algunas no son de él. La obra de Weigel es una obra de síntesis que refleja las diferentes corrientes del siglo XVI, desde la corriente espiritualista inspirada en los grandes místicos, como Eckhart o Tauler, y en la teología germánica, hasta el pensamiento paracélsico impregnado de magia y de alquimia. De allí se descubren diversos temas nacidos con la Reforma o aun portados por la mística de Gaspar Schwenfeld (1490-1561), o de Sebastien Franck (1499-1542). Weigel no es alquimista, pero su teosofía y su filosofía de la naturaleza están marcadas por la corriente hermetista y la alquimia. Como lo escribe Koyré:

> Weigel acepta, se ve bien, la doctrina paracélsica del *limbus majoris mundi*; acepta igualmente la teoría de la condensación y de las tres esencias o fuerzas formadoras del Universo y de los elementos. *Sulphur*, *mercurius*, *sal*, estos tres elementos famosos de la alquimia paracélsica, vuelven a encontrarse en él con la creencia en la astrología y en el carácter astral de la razón (*ratio*, *Vernunft*) humana.

Khunrath es, por su parte, autor de una suntuosa obra, *Anfiteatro de la eterna sabiduría* (1609), que se pretende una "suma" del cristianismo mágico, al menos de las doctrinas cristianas vistas con los anteojos de la magia, de la Kabbala y de la alquimia renacentistas. Entre los muy bellos grabados simbólicos que contiene, uno de ellos representa al alquimista en su laboratorio, arrodillado ante un tabernáculo con inscripciones hebraicas y latinas. Una dice: "No habléis de Dios sin iluminación". El *Laboratorium* multiplica los objetos, símbolos y figuras que intentan reflejar la doble actividad del adepto: trabajar y orar. Se piensa aquí en una suerte de réplica esotérica del *San Jerónimo en su celda*, de Carpaccio (hacia 1502) que, de hecho, representa a San Agustín recibiendo la visión de Jerónimo. El espíritu del hermetismo habita estas imágenes, en cuanto reflejan un teatro interior en el cual se combinan las ciencias que el hombre despierto debe memorizar, para acceder al umbral de los misterios de la creación. La *mens* del adepto está así en condiciones de interiorizar el Universo. Como lo subraya justamente G. E. Monod-Herzen analizando las planchas de Khunrath en su libro *La alquimia mediterránea* (1962): "Uno de los grandes puntos de interés de la obra de Khunrath es presentar el conjunto de facetas de la doctrina alquímica bajo su aspecto psicológico: se mencionan allí la química y la plegaria, luego la cosmología y el hermetismo del *rebis* (+) y éste, por la unión de los dos aspectos de la naturaleza, conduce al hombre a su naturaleza primordial que comportaba la visión de lo divino (...). Puede verse allí el resumen de la doctrina alquímica en la cúspide de su evolución..."

Michael Maïer, en fin, vivió sobre todo en Praga bajo la protección del emperador Rodolfo II de Habsburgo. Como Khunrath, su nombre está estrechamente asociado al movimiento Rosacruz, que nace en el alba del siglo XVII. Lo encontraremos más adelante. Precisemos solamente que dejó numerosas obras alegóricas de alquimia ilustradas por Jean-Théodore de Bry, que colaborará también en los trabajos del inglés Robert Fludd (1574-1637). El más conocido de sus libros es el rico *Atalanta fugiens*, de 1671. La lectura del mito griego de Atalanta fugitiva por la alquimia es muy interesante. Atalanta, hija de un rey de Arcadia, había jurado que sólo desposaría al hombre que le ganara en una carrera. Fue vencida por Hipomene que, al ver que sería superado, arrojó delante de ella las manzanas de oro que le había dado Afrodita. Atalanta se detuvo para recogerlas y perdió la carrera. Otra leyenda pone en escena a Atalanta, presentándola esta vez como una de las participantes de la caza del jabalí de Calydón y en la expedición de los Argonautas. Maïer utiliza el cañamazo del mito y le agrega símbolos y esquemas alquímicos —como la presencia del *Ouroboros*, de Hermes, de seres elementales como la salamandra, etc.—. Este cuento, que se encuentra en Ovidio, ilustra para el alquimista la rivalidad entre macho y hembra, es decir azufre y mercurio; la dominación inicial de lo femenino, la victoria de lo masculino y la conversión final de ambos principios en Fijeza.

4 - Proyecciones pictóricas y literarias

Sería necesario todo un libro aunque fuera sólo para esbozar el lugar que ocupan las grandes corrientes del esoterismo, en el arte y en la literatura del Renacimiento. Arte y literatura, sin duda alguna, han traducido, ilustrado y reflejado con la mayor transparencia la riqueza y la diversidad de este esoterismo. El arte del libro, la iluminación de estampas o grabados, y la emblemática alquímica o hermética, como lo hemos mostrado brevemente, testimonian de ello antes que nada; después el movimiento barroco, a fines del siglo XVI y principios del XVII, mostrará su esplendor.

Iluminaciones y pinturas

Las muy ricas Horas, del duque Jean de Berry (1340-1416), iluminadas de 1413 a 1416 por los hermanos de Limbourg, constituyen un ejemplo de la época gótica. Numerosos comentaristas descubrieron su simbolismo hermetizante, aunque fuera sólo en la plancha del "hombre anatómico" donde, a cada parte del cuerpo, corresponden los signos del zodíaco y de los planetas.

Los libros dedicados a la fisiognomía y a los temperamentos están en boga, como la *Physiognomie* (1474) de Pedro d'Ábano; la *Anastasis* (1503), de los médicos filósofos hermetistas Bartolomé Della Rocca y Alejandro Achellini; la *Fisiognomía humana* (1586) de Giambattista Della Porta y, antes, la del seudo Aristóteles que conoce varias reediciones entre 1527 y 1545, sin contar los tratados de J. D'Indagini en 1539, de Michelangelo Blondus en 1544 o de G. Grataroli en 1544, estos últimos vulgarizando las teorías en este dominio. En fin, el *Espejo de la fisiognomía* de Miguel Savonarola, abuelo del predicador florentino, en la primera mitad del siglo XV.

Los libros de medicina, de astrología, de kabbala o de criptografía son igualmente numerosos, y sus planchas o grabados constituyen verdaderos compendios teóricos. Así el *Amicus medicorum* (1531) de Jean Ganivet, o el *De subtilitate* (1511) de Jérôme Cardan, que tendrá varias ediciones y se articula alrededor de las 22 cartas del tarot; o aun la *Poligrafía y universal escritura cabalística* de Trithème, traducida al francés por Gabriel de Collange en 1561, donde figuran tablas planisféricas. También habría que evocar la influencia de la decoración y de la iluminación de los manuscritos de la Edad Media sobre los primeros grandes impresores, hasta el siglo XVI, cuando el libro adquiere su autonomía, especialmente gracias a los procedimientos de grabado. Letras floridas, encuadres, medallones, serán entonces marcados por los simbolismos esotéricos, a los cuales se asocian a menudo temas mitológicos y alegorías antiguas.

Pero es sobre todo la pintura la que ha ofrecido al esoterismo sus más

bellas obras, en todos los sectores que fueron suyos en el Renacimiento. Sandro Botticelli (1445-1510) encarna al genio que sobresale en la Florencia de Lorenzo de Médicis, bajo el impulso del neoplatonismo y del cristianismo: Si *El nacimiento de Venus* ilustra de maravilla las bodas alegóricas del neoplatonismo y del cristianismo, *La primavera* (1478) constituye una real síntesis figurada del esoterismo italiano del Renacimiento. Botticelli, por intermedio del mecenas Lorenzo di Pierfrancesco (1463-1503), primo de Lorenzo de Médicis, había frecuentado la Academia de Careggi. E. H. Gombrich, en sus *Botticelli's Mythologies* (1945), se apoya en una carta dirigida por Ficino a Lorenzo di Pierfrancesco para analizar el cuadro, carta donde se trata de influencias astrales y de disposición de planetas. Aunque el *De vita coelitus comparanda,* de Ficino, sea posterior a *La Primavera,* Frances Yates piensa que la obra de Botticelli es un "objeto análogo", "figura del mundo", destinada a atraerse los favores del cielo, y por lo tanto una suerte de talismán pintado. Lo comenta así:

> He aquí la ilustración manifiesta de la magia natural de Ficino, que se sirve de agrupamientos de árboles y de flores, de imágenes planetarias, únicamente aquellas que se refieren al "mundo" y no para atraer a los demonios; o en tanto que sombras de las Ideas en la jerarquía neoplatónica. Y sea lo que fuere que representen los personajes a la derecha, en el plano de la mitología, ¿acaso no es el *spiritus mundi* quien las atraviesa, alentado por las mejillas hinchadas del espíritu del aire, y que se manifiesta en los drapeados agitados por el viento del personaje que corre?

Esta interpretación no contradice la clave astrológica. En efecto: se trata siempre, en el contexto de la magia, de vincular el personaje de Venus con su planeta benéfico, y de atraer así los favores del astro sobre la obra, así como también sobre aquel a quien está destinada o que la mira; de apartar así al contrariante Saturno. Botticelli, que ilustró también *La Divina Comedia* de Dante, ciertamente tradujo a la vez el "renacimiento" primaveral de la naturaleza y las bodas de esa naturaleza prolífica y lujuriosa con el hombre mismo, bajo la mirada de los planetas y gracias al bienhechor *spiritus mundi.* Giordano Bruno, como Ficino, cultivará esas imágenes venusinas, sobre las cuales el mago florentino había construido su ensoñación. Se puede, en este espíritu, admitir que el personaje que se encuentra a la extrema derecha del cuadro, representa efectivamente a Hermes.

Si Botticelli ilustra la *magia naturalis* de Ficino, Alberto Durero (1471-1528) viene más bien a colocarse junto a Cornelio Agrippa, e ilustra su *De occulta philosophia,* como lo han justamente demostrado E. Panofsky, F. Saxl y U. Klibansky en su *Saturno y la melancolía* (1964). La *Melancolía 1* (1517) dio lugar a diversas exégesis. Su simbolismo es rico y variado —espejo de las artes y las ciencias de la época—, y su sentido, enigmático. Durante largo tiempo hubo acuerdo en ver en él una alegoría de la Geo-

metría, asociada al temperamento melancólico. La melancolía de que se trata no es la de la patología médica. Durero ha desplazado el concepto al campo de la filosofía oculta del Renacimiento. En efecto, se ha sugerido la idea de una gradación encarada por el grabador; *Melancolía 1* sería entonces la imagen de una "melancholia imaginativa" y, en un hipotético tríptico, otros dos grabados habrían sobrevenido, uno relativo a la "melancholia rationalis" y el otro a la "melancholia mentalis". Como dijeron los autores de *Saturno y la melancolía*, es precisamente Agrippa quien inventó esta teoría, "mediador predestinado entre Ficino y Durero".

Se sabe que la versión de *De occulta philosophia* fechada en 1531, es mucho más rica que la terminada en 1510. Es sin embargo esta última la que ciertamente habría inspirado a Durero, versión que Agrippa envió a Trithème en la primavera de 1510 para pedir su opinión. Ahora bien, en los dos capítulos consagrados al *Furor melancholicus*, varios pasajes explicitan la concepción de *Melancolía 1*. Klibansky, Panofsky y Saxl explican:

> Imaginemos ahora la tarea de un artista que quiere emprender un cuadro de la forma primera o imaginativa del talento y de la furia melancólica, conforme a esta teoría de Agrippa de Nettesheim. ¿Qué habría representado dicho artista? Un ser bajo una nube, porque su espíritu es melancólico, un ser creador tanto como profético, pues su espíritu posee su parte del *furor* inspirado; un ser cuyos poderes de invención están limitados al dominio de la visibilidad en el espacio, es decir al dominio de las artes mecánicas, y cuya mirada profética sólo puede discernir las amenazas de las catástrofes naturales, pues su espíritu está enteramente condicionado por la facultad de *imaginatio*; un ser, en fin, que toma una sombría conciencia de la insuficiencia de sus poderes de conocer, pues le falta a su espíritu la capacidad de dar a las facultades superiores su libre efecto, o el de recibir otra cosa que no sean los espíritus inferiores. En otros términos, lo que el artista debe representar, es lo que hace Alberto Durero en *Melancolía 1*.

Otras obras del artista retoman el tema de la melancolía. Así, en *Los Cuatro Apóstoles*, San Pablo recuerda a la figura de la Melancolía, su rostro negro (*facies nigra*), el resplandor de sus ojos proféticos. Otros grabados presentan un interés simbólico, como *El Caballero, La Muerte y el Diablo*, las *Mitologías*, las ilustraciones para el *Apocalipsis* o *Filosofía*. La posteridad del tema será además muy importante, no sólo en el Renacimiento sino todo a lo largo del siglo XVII, comprendiendo la literatura, como lo demuestran *De los furores heroicos*, de Giordano Bruno, en 1585, o la *Anatomía de la melancolía* del inglés Robert Burton en 1621. Si los cuatro temperamentos o humores habían sido clasificados en la Edad Media, poniendo en correspondencia la psicología con los astros y los elementos —y esto desde los *Problemata physica* del seudo Aristóteles—, el esoterismo de la filosofía oculta y de la magia natural les confiere, innega-

blemente, una nueva dimensión. Humor del genio o del héroe, la melancolía reencuentra aquí las geografías en espejo del alma y del mundo.

Todo el Renacimiento celebra la divinidad del hombre, su lugar central en el Universo como receptáculo del mundo superior y modelo de la naturaleza. El cuadro de Domenico Michelino ejecutado en 1465, que se encuentra en la catedral de Florencia, representa así a Dante en el corazón del Cosmos, y sería necesario mencionar también los múltiples frescos de Agostino di Duccio, o del Pinturicchio, al servicio del papa Alejandro VI Borgia para su departamento en el Vaticano. La obra de Leonardo de Vinci (1452-1519) es igualmente prolífica, y su *Tratado de anatomía* se ha hecho célebre por su hombre en proporciones. Pero también haría falta interrogar a sus alegorías fantásticas en sus *Fábulas,* marcadas por los temas herméticos y mágicos.

De manera más parcelaria y difusa, diferentes motivos y temas a menudo invocados por el esoterismo, o ciertas metáforas, fueron objeto de obras de arte que participan de lo que se llamará más tarde el "arte fantástico". El rol de los "espejos", por ejemplo, está ilustrado por el *Autorretrato en un espejo convexo*, de 1523, del Parmesano. A Platón diciendo que el arte es un reflejo de las cosas, Vinci añade: "El espejo es nuestro amo". Si el esoterismo desemboca a menudo en el misterio o el secreto, abre al Renacimiento el camino de lo maravilloso y de lo fantástico como géneros.

La naturaleza sufre también metamorfosis a través de la exaltación de la pintura. Si Botticelli hace soplar sobre ella la gracia del *spiritus*, Giuseppe Arcimboldo (1527-1593) va literalmente a trascenderla. Trabaja en la corte de los Habsburgo, bajo la protección de Ferdinando I, de Maximiliano II y sobre todo de Rodolfo II, junto al cual había estado John Dee. Después se detiene en Viena y en Milán. Inspirado por el manierismo y el grotesco, sus obras están marcadas por las corrientes esotéricas de la Kabbala, de la alquimia y de la magia natural. Las *Estaciones* y los *Elementos*, especialmente, son composiciones antropomórficas en *trompe-l'oeil*, donde cada elemento fisionómico está constituido por un agregado de flores, de frutos, de plantas o de figuras animales. Verdaderas "maravillas", estos retratos compuestos son trasmutaciones vivientes de la naturaleza, en el corazón de la figura alegórica humana. El macrocosmos se encuentra con el microcosmos, y todo concurre a la ilusión de su confusión sutil. El artista es *Deus in terris*, como les placía decir a los neoplatónicos de Florencia. Tiene el poder de esas metamorfosis que Arcimboldo inmortaliza con genio, de esos "artificios" anunciadores del arte moderno. El pintor juega sobre la "conciencia de los opuestos", de la que el esoterismo hizo una de sus piedras de toque y, como dice justamente Gustavo René Hocke en su bello *Laberinto del arte fantástico* (1957): "Arcimboldo no pinta objetos imaginarios, sino que acerca objetos que parecen incompatibles". Federico Zuccari en su tratado de 1607, *L'Idea de 'pittori, scultori ed architetti,* construirá un repertorio exhaustivo de la época, especialmente de la estética neoplatónica en arte. El alma es la "rival de Dios", decía Ficino. Sucede que la obra de arte, espejo de la naturaleza y reservorio de metamor-

fosis aptas para aprehender "signaturas" de Dios y traducirlas, es también un lugar de memoria, como lo ha mostrado Frances Yates en su libro *El arte de la memoria* (1966). Esta memoria del artista, que reconstituye las imágenes y moldea un mundo en su reflejo, lo acerca al acto divino y hace que toda Idea, en arte, manifieste un poder creador. El artista es legatario y renovador, hombre de la tradición tal como lo evocó Augustino Steuco en 1540, en su libro *Philosophia perennis*, y hombre de la "modernidad" tal como se dibuja en el humanismo.

La literatura y sus meandros

Nuevamente el campo es tan vasto como diverso. La alquimia, un poco desdeñada en provecho de las otras corrientes, o englobada en una filosofía más amplia, está no obstante presente en múltiples obras de arte del Renacimiento, que sería muy largo enumerar aquí.

Las ramas del esoterismo se injertan en la poesía renacentista con su paisaje, su bestiario y sus símbolos. Albert-Marie Schmidt ha consagrado dos obras al encuentro del neoplatonismo y del hermetismo —la "alta ciencia"— con la poesía del siglo XVI. La *Poesía científica en Francia en el siglo XVI* (1938), y sobre todo *Estudios sobre el siglo XVI*, reúnen artículos consagrados en parte tanto a la difusión cuanto a la propagación de las ideas esotéricas en la estética poética.

Maurice Scève (1510-1564), por ejemplo, se muestra muy influido por la escuela italiana petrarquista, y el neoplatonismo surgido de la Academia florentina, así como también por los traductores franceses de Platón o del *Corpus*. En el cruce del humanismo clásico y de la filiación hermetista representa, con Pernette de Bullet y Louise Labé, la corriente singular de la escuela de los poetas lioneses. *Delia, objeto de alta virtud* (1544) juega con un anagrama que remite explícitamente al platonismo. Alrededor del vínculo Delia/la Idea, la obra obedece a principios aritmosóficos construidos sobre la recurrencia del 3, el 7 y el 9; trinidad, siete virtudes teologales, siete sacramentos y nueve coros angélicos. La matemática pitagórica es así colocada en la cúspide de la jerarquía del saber.

El autor cuenta la historia de un alma encarnada, que se dirige hacia la reintegración final luego de un largo recorrido iniciático. Bajo los auspicios del "eterno femenino" se efectúa la iniciación (Scève no hace sino retomar un arquetipo ya presentado en Apuleyo o Dante). El viaje se desarrola sucesivamente en los infiernos (encarnados por Hécate). El cielo (encarnado por Diana-Selene) y la tierra (representada por Delia, ella misma proyección de la figura adulada por el poeta, la poetisa Pernette du Guillet). Delia está pues relacionada con la luna, así como Artemisa es hermana de Apolo y nacida en... *Delos*. El periplo de Delia está marcado por un paisaje simbólico muy rico, en el cual los emblemas alquímicos juegan un cierto rol —oro/plomo, sol/Saturno, por ejemplo—, donde se vuelve a encontrar la oposición entre el amor feliz y la decepción melancólica,

así como los límites mismos de la trasmutación alquímica que transforma el plomo en oro. Todo esto sin contar con los símbolos enjambrados en el texto, como el diamante, el jaspe, la sal, o un bestiario hermético con el cuervo, la salamandra, la serpiente, etcétera.

El *Microcosmos* (1562) retoma algunos de esos temas neoplatónicos o pitagóricos y esboza, según las palabras de Schmidt, una "epopeya adamita". Este texto escrito a la gloria del hombre, artesano divino, se sitúa plenamente en la huella de las grandes "sumas" medievales.

Pierre de Ronsard (1524-1585) ha dejado un *Himno de los "daimons"* que recuerda al *Timoteo o de la energía de las operaciones de los demonios*, del bizantino Psellos (siglo XI), y recibe la influencia de la filosofía oculta de Agrippa. No obstante, más que recurrir a la alegoría, Ronsard actualiza estos temas situándolos en su patria del *Vendômois*, en el corazón de un pintoresco paisaje. Su actividad está cerca, en esto, a la de un Bruegel en su cuadro *La caída de Icaro*, hacia 1558. La sabiduría de los proverbios, en un hombre como en el otro, lo lleva por sobre el mito clásico. Los espíritus elementales de la naturaleza están en la obra, como lo están en las diferentes magias del Renacimiento. En ellos se adormilan las "almas" y la esencia de los fenómenos. La alquimia se manifiesta en ciertos episodios, como el de la visita al palacio subterráneo de la Naturaleza por las alegorías naturales:

Una vierte en largas olas la simiente de las ondas;
Otra derrama el plomo; otra agota el seno
De los antros de Plutón los ríos de estaño;
Otra los arroyos de oro; otra afina el cobre;
Otra la viva plata que siempre quiere seguirse;
Otra busca el azufre; y la otra es diligente
En hurgar los conductos del hierro y de la plata.

En esta "manufactura" natural, las signaturas divinas nacen y la energía del Demiurgo se manifiesta. Porque "Dios está en todas partes, en todas partes se mezcla Dios".

Por cierto, Scève y Ronsard conocen las doctrinas cabalísticas. El primero toma poco de ellas, el segundo permanece desconfiado. Guillaume Postel no los seduce, y se quedan ligados a las teorías del pitagorismo y del neoplatonismo. Al contrario, Rémy Belleau (1528-1577) o Guy le Fèvre de la Boderie (1541-1584 o 1598) son respectivamente neoplatónico y cabalista. Belleau entrega, en 1576, un trabajo de más de quince años, *Amores y nuevos intercambios de las piedras preciosas*, impregnado de astrología y de alquimia, que constituye una epopeya de las gemas producida por el "alma del mundo". El sol figura a veces como el alquimista superior, habitado por esa "alma del mundo", que procede a las metamorfosis de lo vegetal en mineral —se piensa aquí en ciertas operaciones poéticas, en el siglo XIX, perpetuadas por los poetas simbolistas, o hasta por Rimbaud.

Guy Le Fèvre de La Boderie conoce las lenguas y colabora en la "Bi-

blia políglota" de Anvers. Elogia a Postel, "que tiene la redondez del mundo rodeado/ Y de las artes la redondez, que ha vivido diez edades,/ Y de diversos pueblos los diversos lenguajes". Boderianus, nombre bajo el cual también el escritor es conocido, se compromete con una poesía encargada de traducir las adquisiciones de la Kabbala, como lo testimonia, en 1551, su *Encíclica de los secretos de la eternidad*. Albert-Marie Schmidt lo resumió justamente así:

> En pocas palabras: la alquimia no goza, en estos poetas, sino de un débil favor. Las razones de esto son patentes. A comienzos del siglo XIV, el Papa Juan XXII fulmina el "arte real" con la temible bula *Sponder Pariter*. Hacia el fin de su vida, Cornelio Agrippa, cansado de todo y hasta de conocer, lo acusa de ser el mejor auxiliar de los fabricantes de moneda falsa. El paracelsismo, culpable de administrar al cuerpo humano remedios minerales, acaba de desacreditarla (...) Ronsard, Scève, Belleau, y sin duda esa maravilla de simpatía espiritual que es Broderianus, ignoran que la alquimia no es una simple técnica, sino una religión de misterios.

De hecho, aunque el simbolismo alquímico se transparentara, como lo hemos visto, en las obras de estos poetas, es de alguna manera a sus espaldas o a escondidas de la metáfora. El inconsciente colectivo trabaja, y las "imágenes" lo arrastran por encima de las teorías de la ortodoxia en la materia.

Sin embargo, la alquimia inspira ciertas obras. Así Aurelio Augurelli (1454-1537) escribe con los auspicios de Mercurio su *Crisopeya* (1515), traducida al francés desde 1550, y hace don de sus versos al papa León X. Augurelli identifica la "viva-plata de los sabios" al *spiritus mundi*, en parte cercano al "alma del mundo" de Ronsard, y que recuerda al *"esprit"* de la *magia naturalis* de Ficino.

Clovis Hesteau de Nuysement (¿-apr. 1954?), ha dejado un *Poema filosófico de la verdad de la vida física mineral* y sus *Visiones herméticas* (1620), muy influidos por Ronsard y Augurelli, y marcados por el hermetismo. Nuysement atraviesa la tradición hermética para alcanzar al Cristo. La piedra filosofal figura a Cristo en su gloria, y se asiste a una extraña simbiosis entre alquimia y cristianismo. El Pelícano, el Fénix o la Salamandra se unen así a la Trinidad única —o "Trine en unidad"— de los Padres de la Iglesia. Muchos otros autores, cuyas obras surgen a fines del siglo XVI o a principios del siglo XVII, estarán marcados por la alquimia, como Béroalde de Verville (1556-¿1623?), Pierre Chastellain (1405 o 1415-1474), o aun el *Libro de la fontana peligrosa* (1572), etcétera.

Francisco Colonna (1433 o 1449-1527), por su parte, es el autor del *Sueño de Polifilo* (1499), relato maravilloso en el que el personaje principal hace el aprendizaje del sueño. Su espíritu viaja y conoce varias pruebas, a través de las cuales se identifican sin trabajo los diferentes simbolis-

mos del hermetismo o de la alquimia y donde, en un espíritu neoplatónico, la magia desempeña un rol importante.

En otro dominio, muy cercano es verdad, la leyenda, la historia y la ficción chocan de frente. En 1429, Felipe el Bueno, duque de Borgoña, crea la orden del *Toison d'or*. La epopeya de Jasón y los argonautas partiendo hacia la Cólquida, en busca de la piel de carnero mágico que llevara por los aires a Frixos y a Heleo, servirá en efecto de cañamazo a numerosos escritos. Esta época unirá los mitos o símbolos alquímicos y herméticos. En su reciente libro titulado *Vellocino de oro y alquimia*, Antoine Faivre ha prudentemente diferenciado tres temas de su estudio de textos: el de la piedra filosofal o cúbica (y se sabe que la alquimia ha tocado a las corporaciones de constructores, así como intervendrá en la génesis de la francmasonería), la del mensaje escrito sobre un soporte mítico (y se debe recordar aquí los escenarios ligados a la *Table d'émeraude)*, y finalmente el de la Odisea. Antoine Faivre explica así esta resurgencia del mito del Vellocino de Oro (*Toison d'or*), salida directamente de Estacio, de Ovidio y de Dares:

> Que el siglo XV, época odiseica, corresponda a una reactualización del mito del Vellocino de Oro, no es probablemente fruto del azar. Después del aterrador siglo XIV, que conoció la Peste Negra, el Gran Cisma, las querellas religiosas, la destrucción de la Orden del Temple, el imaginario se abre espontáneamente a más azules y amplios horizontes. En 1429, el hijo de Juan sin Miedo, Felipe el Bueno, duque de Borgoña, desposa a la hija del rey de Portugal (...) El año mismo de la boda, Felipe crea la orden caballeresca del *Toison d'or*. En ese mismo momento Jan van Eyck y su hermano Hubert pintan el políptico del *Cordero Místico* —hermano simbólico del carnero de oro—, terminado en 1432 y actualmente en la catedral de Saint-Bavon, en Gante.

La literatura se apodera temprano de este relato de simbolismo alquímico y ritual rico y prestigioso, relato que restituye a la Europa prendada de aventuras un mito conquistador y odiseico, y por añadidura iniciático.

Lo volvemos a encontrar en Jean Mausel, en 1451, en *La Flor de las historias*, en Chastellain hacia 1454, y en Raoul Lefèvre, autor en 1456 de una *Historia de Jasón*. En este texto, el Vellocino es asociado a la historia de un pergamino, sobre el cual están transcriptos "todos los misterios que conviene observar y guardar para alcanzar cosa tan alta", a saber, el Vellocino. Guillaume Fillastre, dignatario de la orden, redactará en los años de 1470 una obra, *Toison d'or* , que anuncia la interpretación propiamente alquímica del mito. La epopeya de Jasón estará aun en el origen de tentativas de cruzadas, sueños abortados que no obstante tendrán una influencia durable sobre Carlos V y Felipe II.

Volveremos a encontrar al Vellocino de Oro y las *Argonáuticas* de

Apolonio de Rodas (siglo III a.C.) en muchos manuscritos del siglo XV en Italia, en Florencia, sobre tapicerías y en suntuosas viviendas, como el hotel Lallemand en Bourges (construido entre 1487 y 1518), donde un bajorrelieve de la capilla figura sus símbolos: el madero de encina con el cual fue construida la nave, el despojo del carnero, personajes entre los cuales verosímilmente se encuentra el mismo Jasón, animales, etcétera.

Después de la *Crisopeya* (1515) de Augurelli, se encuentra un texto que consuma el matrimonio de Dama Alquimia con el fetiche mágico: *Vellus Aureum* (vellocino de oro, *toison d'or*). Allí pueden leerse los versos siguientes: "Y volviendo a mi patria, como otro Jasón, / traje el Vellocino de Oro de la Cólquida feliz". Desde entonces, tanto en la iconografía como en la literatura, el Vellocino de oro conocería una vasta posteridad hermética y alquímica, con autores como el sobrino de Pico de la Mirandola, Juan-Francisco (*De auro*, escrito en 1527), Jacques Gohory (*Hystoria Jasonis*, luego el *Libro de la conquista del Vellocino de oro*, 1563), etc., y esto hasta los siglos XVII y XVIII.

René d'Anjou (1409-1480), rey de Jerusalén y fundador de una orden iniciática, escribe también obras teñidas de esoterismo y de mística, como el *Libro del corazón de amor prendado* (1457). Las órdenes se multiplican y, con ellas, los mitos ligados al gran impulso conquistador —tal como el del Preste Juan, en Portugal, que alimentó tantas imaginaciones.

En Inglaterra, el mito del destino imperial británico lanzado por John Dee en 1577 tiene émulos y estimula los sueños de reconquista y de retorno a la "tradición". Con este espíritu Edmundo Spenser (¿1552?-1599), Philip Sidney (1554-1586), Shakespeare (1564-1616) o George Chapman (1559-1634), exploran las corrientes esotéricas de la magia y de la *philosophia occulta*.

The Faerie Queene ("La Reina de las Hadas"), escrita por Spenser entre 1590 y 1596, es sin duda la obra que mejor ilustra el neoplatonismo isabelino en literatura. El autor asoció en ella motivos numerológicos y astrológicos, temas como el del Temple, edificio "mágico". El poema quedó inacabado, pero no obstante ofrece una unidad y anuncia la gran corriente rosacruz, cuando aparece en el curso del relato un caballero justamente rosacruz. *La Reina de las hadas* es un himno en homenaje a la reina Isabel I, y Spenser canta allí sus cualidades reales en correspondencia con los astros, los sephiroth hebraicos y el coro de ángeles. Su elogio del destino real se encuentra con el proyecto de Dee. Síntesis del esoterismo cortés, de la filosofía oculta y de la Kabbala, el poema se inspira evidentemente en Francesco Giorgi, pero reanuda también con la gesta arturiana. F. Yates lo comenta así:

> *La Reina de las hadas* es un gran poema mágico del Renacimiento, penetrado por la más blanca de las magias blancas, cabalístico-cristiano y neoplatónico, encantado por Merlín (nombre a veces utilizado por Dee), el buen mago científico (...). Los escritores alemanes rosacruces de principios del siglo XVII eran cons-

cientes de un vínculo profundamente enraizado en la *Monas* de Dee, y ciertos ecos de conceptos caballerescos de Spenser pueden ser advertidos en esta literatura.

Philip Sidney, sobrino del conde de Leicester que perdió la vida en 1586, durante la expedición a los Países Bajos, puede ser igualmente alineado entre los neoplatónicos. Sidney dejó una novela de caballería, *Arcadia* (1590), teñida de pastoral. Allí mundo antiguo y mundo medieval se superponen, y vemos evolucionar los caballeros a quienes han sido revelados "los dulces misterios de la filosofía". Esta novela no deja de disimular ciertas claves políticas relativas a la Corte. Sidney dará una segunda versión de su libro, más cercano esta vez al poema épico. La figura de este poeta neoplatónico tuvo influencias. Hacia 1580, Giordano Bruno favorece la creación del "círculo de Sidney". Michel Poirier, que consagró un libro al poeta, *Sir Philip Sidney, el caballero - poeta isabelino* (1948), escribe que fue el "último caballero" y el "primer puritano" de Inglaterra. Walter Raleigh (1554-1618), otro poeta marcado por el hermetismo y la Kabbala, amigo de Spenser y de Dee, lo reconoció.

Evocando a estos escritores, Frances Yates concluye:

> Desde el punto de vista de la historia de la filosofía oculta isabelina, parecería que el mundo de John Dee, del círculo de Sidney, de Spenser, de Raleigh y de la *Reina de las hadas,* fuera un mundo diametralmente opuesto al del *Doctor Faustus* de Marlowe. O más bien, Fausto se parece a una tentativa para ahogar la Kabbala cristiana isabelina en una caza de brujas. La pureza de la reforma mágica "blanca", el mundo feérico en el cual Spenser ubica la imagen real de la reforma imperial, están infinitamente alejados, por su perfil arturiano-mítico de los duros esquemas doctrinarios de la caza de brujas europea.

Tenemos aquí un buen ejemplo de literatura donde el esoterismo tiene un amplio lugar, literatura por cuyo camino se libran también ciertas justas religiosas y políticas.

De William Shakespeare, todo o casi todo ha sido dicho. Paul Arnold, Jean Richer y más recientemente James Dauphiné, han consagrado al autor de *El rey Lear* estudios eruditos. Ya no hace falta demostrar que se preocupó por la filosofía oculta, como lo testimonia el personaje de Próspero en *La tempestad* (representada en 1611 y publicada en 1612); por la Kabbala, como lo demuestra *El mercader de Venecia;* por la magia y las hadas, como muchas piezas lo manifiestan claramente. Shakespeare anuncia las corrientes que aparecerán en el siglo XVII, y lo hace en el contexto de lo que Frances Yates ha llamado "la renovación isabelina en la época de Jacques I", época en que, después de la caza de brujas y la ofensiva de los años 1580, marcada por el libro de Jean Bodin *De la demonomanía de los brujos,* el esoterismo será de nuevo favorablemente acogido en la Corte.

George Chapman, en fin, ha escrito un poema intitulado *The Shadow of Night* (1594), llevado por una melancolía muy saturniana que recuerda a la *Melencolia 1* de Durero, y designa quizás algunos de sus grabados hoy perdidos. La presencia de la filosofía oculta y de la Kabbala cristiana atraviesa la obra de Chapman.

Entre 1590 y 1610, el esoterismo será no obstante el origen de vivos ataques —Giordano Bruno es quemado en 1600— y, si la reacción conducida por los jesuitas y por la Contrarreforma se expresa sobre todo en el continente, no deja de estar ausente en Inglaterra. El *Fausto* de Marlowe, representado en 1587-1588, unos años antes de que Chapman escribiera, lo demuestra claramente. De modo que no es muy asombroso ver elevarse ese "humor" melancólico, que refleja los fracasos de Dee, de Raleigh en la Corte, y el adormecimiento del esoterismo, que Jacques I rehabilitará sólo en 1603. Los *Four Hymnes* de Spenser, en 1596, los elogios de Raleigh y la "escuela de la Noche" a la que Chapman pertenecía, son otros tantos llamados en favor del gran sueño isabelino, llamados que quedarán sin respuesta.

El siglo siguiente conocerá muchas peripecias, de las que el esoterismo no saldrá indemne. Tenderá más y más, a fines de ese Renacimiento agitado, a marginarse y a borrarse en la sombra de la cultura dominante. El estado de gracia se acaba. Es el comienzo de la era de las rupturas. El "nuevo mundo" profetizado por los utopistas del humanismo, como Thomas More (1478-1535), Tommasso Campanella (1568-1626) o los soñadores más cercanos al esoterismo, como Francis Bacon (1561-1626) y su *New Atlantis*, tarda en instaurarse. Las corrientes esotéricas del Renacimiento se perpetuarán no obstante, a veces bajo cuerda, o se velarán bajo la leyenda. En fin, la ciencia les ofrecerá modos de expresión menos peligrosos, y al mismo tiempo encontrarán en ella una coartada.

Habrá que esperar al siglo XVIII para verificar un nuevo "renacimiento" del esoterismo, enriquecido por especulaciones que el siglo precedente, especialmente en Alemania, supo hacer germinar al abrigo de querellas. La *Philosophia Perennis* (1540) de Augustino Steuco, fortalecida en la prestigiosa declinación de los filósofos de todos los tiempos, había creado la idea de una "tradición", idea en adelante anclada en el devenir del esoterismo. Quedaba proseguir la cadena y agregarle nuevos eslabones para que, según la expresión de los rosacruces o de Boehme, surgiera la "Aurora naciente".

VIII

Rupturas y desafíos
(Siglo XVII)

"La ciencia, el deseo, la fuerza atractiva es es ella misma la Voluntad eterna, incomprensible e insondable de la Divinidad; se introduce con una libertad absoluta en la Naturaleza y en la criatura, para manifestarse."

Jacob Boehme: *De electione gratiae*

En el transcurso del "Gran Siglo", el esoterismo es conducido, si no a marginarse completamente, al menos a tomar distancia ante los poderes constituidos, religiosos o profanos. Tiende a hacerse discreto a falta de una recepción favorable, y teniendo en cuenta las condenas y refutaciones de las que es objeto. Si continúa evolucionando y desarrollándose, es en el interior de corrientes que pertenecen a lo que se podría llamar una "cultura subterránea". En efecto: son numerosos los divorcios que arruinan o tratan de arruinar las convicciones forjadas en el curso del período fasto que fue el Renacimiento. De hecho, la teología se aparta ahora sensiblemente de la teosofía, la astronomía se emancipa, así como también la química, y ambas se alejan de la astrología adivinatoria o simbólica, y aun de la alquimia, sea espiritual o propiamente especulativa. La ciencia "moderna" se abre sobre horizontes que excluyen de entrada las *terrae incognitae* de la magia natural y de la filosofía oculta.

La confusión ambiente, que reina casi por todas partes en Europa, favorece la caza de brujas, iniciada más o menos tímidamente a fines del siglo XVI. El poder creciente de los príncipes y el peso del dogmatismo religioso se tornan opresivos. En casi todos los casos conocidos, el esoterismo paga los gastos del pensamiento absolutista, del fanatismo religioso y aun del racionalismo. La publicación en 1580 del libro ya citado de Jean Bodin, *De la demonomanía de los brujos*, y la condena en 1600 de Giordano Bruno dan el tono. No es pues por azar que, precisamente en esa época, hayan nacido los mitos subversivos de Fausto y de Don Juan. Tampoco hay azar en el florecimiento literario y filosófico de las utopías de Thomas Moro (1477-1535), luego de Tommaso Campanella (1568-1639) o

de Cyrano de Bergerac (1619-1655). Aparecen al alba de la edad clásica, como advertencia a la era de las hegemonías. En fin, de la discreción al secreto no hay más que un paso, y éste será franqueado, en los primeros años del siglo, por la fraternidad y los manifiestos rosacruces que testimonian los avatares del esoterismo frente a la exclusión que lo amenaza. En el mismo orden de ideas, y pese al poder del movimiento de la Contrarreforma, veremos expresarse una poesía y una especulación mística en el interior mismo de la estética barroca, especialmente en Alemania.

El hermetismo, por su lado, navega en aguas tumultuosas. Debe desconfiar tanto de la Inquisición como de la iglesia reformada. La alquimia, pese a las desaprobaciones y condenas, subsiste en sustanciales antologías, o sobrevive aún bajo el velo del Enciclopedismo, en inmensos e híbridos tratados. Simultáneamente, una filosofía de la naturaleza emerge de las complejas reflexiones de la teosofía germánica, y vincula implícitamente las grandes sumas medievales a futuros "cuadros", que constituirán los iluministas y los *Naturphilosophen* del siglo XVIII. En Inglaterra y en Escocia, se constituye poco a poco una francmasonería especulativa, que conocerá su advenimiento en 1717.

En suma: no todo es negro en este siglo que verá el nacimiento de obras y de ideas determinantes para el esoterismo contemporáneo. En efecto, la cuestión religiosa está en el centro de todos los debates. El esoterismo es pues necesariamente convocado ante la barra de su tribunal, como será también el caso de múltiples facciones, teológicas o filosóficas, que se definen a partir de esta misma cuestión. Que la filosofía se aparte de la teología y se acerque a la ciencia, sobre todo a la física, que la antigua querella de las Ideas —trascendentes o imanentes— estén de nuevo a la orden del día, o que surjan con fuerza los vastos interrogantes sobre la naturaleza o la gracia, el pivote sigue siendo siempre Dios. Es esencialmente en el acercamiento, la mirada, lo que lleva al esoterismo hacia sistemas de pensamiento, donde éste se distingue de las otras corrientes, se opone a ellas o bien se margina. Sus verdades son sin duda menos molestas que las formas que toman, ante la mirada de los diferentes poderes que, en el siglo XVII, pretenderán reinar sobre el saber, la fe y la experiencia.

1 - El hermetismo cuestionado

Giordano Bruno y la tradición hermética

Intencionalmente tomamos aquí el título dado por Frances Yates a su obra: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964). Giordano Bruno (Nola, 1548 - Roma, 1600) es una especie de aventurero insólito del esoterismo, que supo rápidamente retroceder en relación con la retórica y

con el pensamiento oficiales. Su estilo, alerta y vivo, es ya la expresión de su personalidad singular. En 1565, Filippo Bruno entra en los dominicanos de Nápoles y adopta el nombre de Giordano. Muy pronto adquiere reputación por su "arte de memoria", que le vale la atención de los Grandes. Prosigue no obstante sus estudios de teología hasta el doctorado, que obtiene en 1575. Sacerdote y ávido lector de la literatura patrística, sus concepciones religiosas sufren, sin embargo, la influencia del humanismo de Erasmo. Amenazado con un proceso, deberá huir y lo encontramos sucesivamente en Roma, en Saboya y hasta en Génova, después en Tolosa. Mientras tanto, es encarcelado por herejía antes de irse a París. Estamos en 1581, y Giordano Bruno da conferencias públicas sobre los treinta atributos divinos. Publica dos obras sobre el famoso procedimiento mnemotécnico del arte de memoria, cuya más bella ilustración está contenida en *De la sombra de las ideas*. Además profesa la astronomía y comenta a Aristóteles, bajo la protección del rey Enrique III, al cual dedica *De umbris idearum*, publicado en 1582. La obra comienza con un diálogo entre Hermes y dos de sus discípulos. Trata del mantenimiento de la memoria, de las enseñanzas egipcias y las de sabios teólogos, entre los cuales están Tomás y Alberto el Grande, y de los peligros de la ilusión que hay que sustituir por la iluminación, fundada en la creencia de un "intelecto" de naturaleza divina.

En 1583, Bruno va a Londres, junto a la reina Isabel, y redacta seis diálogos donde las teorías de la *magia naturalis* se combinan con las de la filosofía científica de Copérnico. Metáforas, emblemas y alegorías derivan de ese heliocentrismo, que Bruno defiende con la ayuda de su maestro, Hermes. En la huella de Ficino y de Agrippa, edifica un sistema donde epistemología y magia se abren a una verdadera poética solar, de la que testimonian el *De umbris idearum* y el *Cantus Circaeus* (1582) que preludian la "nueva filosofía" que el mago profesará en Inglaterra.

Los detalles de su estada en Oxford son bastante oscuros. En principio, Bruno dedica un conjunto de libros al embajador de Francia en Inglaterra: una reedición del *Cantus* así como también dos tratados titulados *Explicatio triginta sigillorum* y *Sigillus sigillorum*, consagrados al arte de la memoria. La continuación de su dedicatoria se dirige al vicecanciller y a los doctores de la Universidad. Frances Yates ha resumido así el contenido de estas frases, que efectivamente chocaron a los auditores ingleses de Nolain: "Este libro expone la alianza espantosamente compleja que Bruno establece entre *Magia* y *Cábala* por una parte, y el lulismo y el arte de la memoria por otra".

Según toda probabilidad, su misión espiritual en Inglaterra no recibió una acogida unánime. Además, las ideas que sostiene Bruno rozan sin cesar la herejía, aunque sea por la referencia implícita al célebre pasaje del *Asclepius* concerniente a las estatuas mágicas y por un retorno brutal a la fuente greco-egipcia. Recurrir a Egipto no era herético en sí. El Renacimiento predicaba especialmente la magia de Ficino o de Agrippa. Pero Bruno coloca la religión egipcia "por encima" del cristianismo, el cual ha-

bría cometido el error de haber querido sustituirlo. Así, en el *Spacio della bestia trionfante* (1584), se trata de una "reforma" derivada de la lectura de escritos herméticos, como el tratado *Koré Kosmou* —traducido al latín por Patrizi en 1791, con el título de *Minerva Mundi*—, que restablecen la primacía de la sabiduría de Isis. Bruno debió de leer el texto en griego, inspirándose en él para revisar a su manera las concepciones del hermetismo cristiano, es decir de un hermetismo considerado "tolerable" por las autoridades eclesiásticas. En otros términos, lleva más lejos las tentativas discretas y prudentes, veladas, de sus maestros Ficino y Agrippa. La "reforma de los cielos" expresa la idea de un movimiento cíclico de *tiempo*, terminando en un retorno a las virtudes egipcias. ¡Y si, como lo indica la dedicatoria al inglés Philip Sidney, dioses y virtudes humanas están en correspondencia, la reforma celeste debe conducir a una reforma del hombre mismo! La influencia de los astros juega un papel determinante en esta reforma moral y espiritual que ve la victoria de las buenas influencias astrales, ellas mismas producidas por las virtudes divinas. En conclusión, como lo subraya Frances Yates acerca de la *prisca magia* de Bruno: "Así, Bruno resolvió la gran controversia sobre las fechas relativas de Moisés y de Hermes el Egipcio. Los egipcios son anteriores a los griegos y a los hebreos (y por lo tanto a los cristianos), y poseían la mejor religión y las mejores leyes entre todos. Se sirve de los datos habituales, pero los arregla de una manera sorprendente, que nada tiene de ortodoxa". En el plano político, estas ideas tienen consecuencias. En efecto, Bruno elogia los reinos equilibrados y armoniosos, deseados por los dioses, de Enrique III y de Isabel I y llama, contra las tentaciones belicosas de España y de la Liga, a una Europa unida. A la misión espiritual se agrega una misión política, una *utopía*.

Habiendo liberado Copérnico los espíritus de los "prejuicios erróneos de la filosofía corriente", queda al nativo de Nola asumir la parte trascendental y religiosa, en otros términos elevar la Letra hacia el Espíritu gracias a las experiencias de la *magia* renacentista. Bruno encarna la crepuscular claridad de una corriente que el hermetismo había llevado durante varios siglos. Hermes y Copérnico encarnan los nuevos fundamentos de la reforma por venir de la humanidad, reforma a la vez humanista y hermetista, científica y mágica. Así, la Tierra "está en movimiento a fin de renovarse y renacer, porque no podría durar, por siempre, bajo la misma forma (...). Y yo afirmo que la causa de su movimiento, no sólo de su totalidad sino también de sus partes, es permitirle atravesar todas las vicisitudes para que su totalidad pueda encontrarse en todo sitio, y experimentar de tal suerte todas las formas y todas las disposiciones", escribe Bruno en la *Cena delle ceneri* (1584).

Mezclando la kabbala mística judía, las enseñanzas del pseudo-Dionisio y las del hermetismo neoplatónico y mágico a los recientes descubrimientos de la física y de la astronomía, Bruno se coloca de entrada al margen de las ortodoxias católica y calvinista. Su originalidad reside también en el hecho de que su filosofía concluye en una verdadera poética: poética del amor, como en el *Degl' eroici furori* (1585), poética cosmológica, como

en el *De inmenso* (1591), o aun poética de la Naturaleza, en el *De triplici, minimo e mesura* (1591).

Después de su permanencia en Inglaterra, donde disfrutó de la buena gracia de la "diva Elisabetha" y de la protección del embajador Mauvissière, Bruno retorna a París en octubre de 1585. La guerra amenaza, esta vez entre la Liga, sostenida por España, y Enrique III. Ayudado por un gentilhombre italiano cercano al rey, Jacopo Corbinelli, Bruno sobrevive y puede publicar dos libros. Corbinelli y su amigo Del Bene —a quien Bruno dedica sus obras— defienden al rey de Navarra (Enrique) contra la bula papal de Sixto V, lo que le permite proseguir sus trabajos, así como también hacer frente a las controversias nacidas de la virulencia de sus declaraciones públicas.

Después de muchos altercados y el fracaso de su tentativa ante las autoridades religiosas, para que se levante su excomunión, Giordano prosigue una vida errante y sin embargo estudiosa a través de Europa. Después de una estada en Alemania como profesor en la Universidad de Wittemberg, de 1586 a 1588, donde publica especialmente el *De lampade combinatoria lulliana* y el *De progressu et lampade venatoria logicorum*, va a Praga, a la corte de Rodolfo II, que lo ayuda financieramente. Pero a falta de un empleo estable, el de Nola parte hacia Helmstedt, donde es acogido por el duque Jules de Brunswick-Wolfenbüttel. En Francfort publica sus poemas en latín, entre ellos el *De monade*, y su último libro, el *De imaginum, signorum et idearum compositione*, en 1591, dedicado a uno de sus protectores, Hainzell. Cercano al *De umbris idearum*, este tratado retoma, bajo una forma aún más compleja, los repertorios y comentarios sobre el arte de la memoria y sus imágenes talismánicas, especies de emblemas donde la analogía despierta alegorías mitológicas, figuras antropomórficas o animales, signos astrológicos o símbolos diversos.

En agosto de 1591, Bruno retorna a Venecia. Trabaja en una obra que piensa dedicar a Clemente VIII y que se refiere a las siete artes liberales bien conocidas. A los plomos del impresor se sustituirán, ay, y rápidamente, los grillos de las prisiones de la Inquisición... Se lo interroga sobre sus relaciones con Enrique de Navarra, sobre el sentido de su "reforma", sobre varias de sus obras y sobre sus fuentes mágicas. Al finalizar el proceso veneciano, Bruno abjura. Es entonces enviado a Roma. Pero el asunto no queda allí. En 1599, ocho proposiciones extraídas de sus obras le son sometidas para su retractación. El acepta, luego, en el mismo año, dar marcha atrás, afirma no haber escrito nunca nada herético, y dice haber sido siempre fiel a su religión. El 17 de febrero del 1600, es quemado vivo en el Campo del Fiori, en Roma.

Después de casi diez años de un procedimiento a los saltos, el último gran hermetista del Renacimiento es, pues, condenado a muerte por herejía. Una nueva era comienza con este destino fuera de lo común, era que verá endurecerse las relaciones entre el esoterismo y las instituciones oficiales de las iglesias, así como también de las academias o de las universidades. Sólo Tommaso Campanella, a continuación de Giordano Bruno,

perpetuará el mensaje de la *magia* renacentista, pese a las torturas y más de veinticinco años pasados en prisión, a fin de testimoniar la importancia que ella había adquirido al término de muchos siglos de maduración. Ultimo vestigio de una tradición a punto de sucumbir ante las refutaciones, el autor de la *Ciudad del Sol* también figura un símbolo, en vísperas de la empresa de la cual Isaac Casaubon sería el artesano.

El final de un sueño

Lo que advino en 1614 tendría consecuencias determinantes en la evolución del esoterismo en Europa. Más de dos siglos antes que Champollion (1790-1832) entregue su *Précis du système hieroglyphique des Egyptiens* (1824) al público, lanzando así la moda de la egiptomanía romántica, otro sabio sería el instigador de una revolución concerniente a la civilización del antiguo Egipto, y de una verdadera ruptura epistemológica en cuanto a las convicciones históricas y religiosas con las que, hasta entonces, el hermetismo se había rodeado.

Isaac Casaubon (1559-1614) es originario de una familia ginebrina protestante. Dedicado tanto al estudio de la teología como de las bellas letras, ostenta una erudición poco común y es llamado el "Fénix de los eruditos". Yerno de Henri Estienne, profesor del Colegio de Francia y bibliotecario del rey Enrique IV, será invitado por Jacques I a visitar Inglaterra para estudiar los *Annales ecclesiastici* de César Baronius, cuyos doce tomos habían aparecido entre 1588 y 1607. Monumento de la Contrarreforma, estos *Annales* se apoyaban, sin gran preocupación por el rigor filosófico e histórico, sobre referencias de segunda mano de las cuales la historia de la Iglesia está jalonada. Mercurio Trimegisto, percibido a través del lugar común de la época que hacía de él uno de los profetas de los gentiles, anuncia así la llegada del Mesías, es decir la de Cristo, según Lactancio. Implícitamente, Hermes y los escritos que entonces le eran atribuidos siguen siendo pues los signos anunciadores del cristianismo. Los *Hermetica*, asociados en Baronius a los oráculos de las sibilas y a Hydaspes, son por lo tanto anteriores a la venida de Cristo.

Es entonces cuando Isaac Casaubon interviene y refuta esta anterioridad y esta autenticidad que habían prevalecido hasta entonces, y sobre las cuales estaban fundadas todas las teorías del hermetismo neoplatonizante catalogadas por el Renacimiento.

En el *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, dedicado a Jacques I, Casaubon pasa por el cedazo las afirmaciones de Baronius, enumera los errores y cataloga los anacronismos. Al no encontrar ninguna referencia a los oráculos o a los *Hermetica* en los filósofos griegos, deduce que se trata de apócrifos mucho más tardíos, probablemente aparecidos a comienzos de la época cristiana, y destinados a garantizar la nueva religión ante los gentiles. Si el Trimegisto pudo existir en la alta Antigüedad, sostiene que no pudo ser el autor de los escritos que se le imputan, puesto

que éstos no trasparentan ninguna doctrina que date de esa alta época, sino que bien parecen el producto de una mezcla hábil de pensamiento platónico y referencias bíblicas, como ciertos pasajes del Génesis o del Evangelio de Juan, y aun la Epístola de San Pablo a los romanos.

La demostración no tiene fisuras, es fría y matemática. Es de hecho el primer eslabón de la *prisca theologia* que, después de Ficino, parecía indestructible, ¡y de la fábula —del mito— de los *Hermetica* y del *Asclepius*! Curiosamente, esta refutación no será conocida por todos. Sólo los eruditos detractores del esoterismo hermetizante de la época, como Marin Mersenne, la utilizarán. Los hermetistas del siglo XVII, en su mayoría, "ignorarán" —a veces con toda buena fe— esta sentencia, como lo veremos más adelante. Al menos, como lo ha demostrado Eugenio Garin en su ensayo *La cultura filosófica del Renacimiento Italiano* (1961), las repercusiones que originará el descubrimiento de Casaubon no tendrán precedentes, aunque tanto en Inglaterra como en Alemania diversos grandes nombres del hermetismo proseguirán las indagaciones del Renacimiento, dejando a un lado la obra del ginebrino. Esta fractura arrastraría la emergencia de nuevas corrientes, como la de los Rosacruces, y reacciones como la que testimonia la presencia en Cambridge de un círculo importante de neoplatónicos. Asimismo, y pese a la refutación de Casaubon, toda una teosofía y toda una filosofía de la naturaleza vinculada al pensamiento hermetista del Renacimiento, exaltando la naturaleza "viviente" y reintegrándola a la serie jerárquica de la creación, se desarrollan.

Reacciones y supervivencia del pensamiento hermetista

Pese a Casaubon el hermetismo se perpetúa, especialmente en Inglaterra. Sabiendo muy bien que los *Hermetica* datan de los primeros siglos de nuestra era, los filósofos y teósofos de Cambridge se refieren a las enseñanzas de los hermetistas para oponerse a las doctrinas positivistas, la ciencia mecanicista y el empirismo tal como podía encarnarlo el pensamiento de un Francis Bacon (1561-1626). Tienden así a rehabilitar la naturaleza y, en este sentido, se interesan en el esoterismo. La naturaleza está así en comunión con la divinidad, aun si ésta le es trascendente, como debe de serlo el espíritu (*mens*) del hombre. Nada, en esta cosmología neoplatónica, está escindido de Dios, y bien se trata de elaborar una teosofía que ponga en relación esa naturaleza con el hombre, después con Dios mismo.

Tales preocupaciones anuncian la *Naturphilosophie* del siglo XVIII, así como también la corriente romántica. Estando la naturaleza "habitada", se verán florecer, en literatura por ejemplo, las ramas de lo maravilloso feérico. Así, como lo subraya Jean Erhard en su obra *La Idea de naturaleza en Francia al alba de las Luces* (1970):

> La naturaleza de los alquimistas y de los astrólogos, no es sólo el conjunto de las correspondencias que entretejen sutilmente la

analogía del macrocosmos y del microcosmos: es muy otra cosa que la simple colección de sus efectos. Potencia misteriosa (...), ella es en el mundo visible un secreto principio de unidad y de fecundidad, una suerte de divinidad escondida que se organiza e inspira los fenómenos del universo físico, como un culto públicamente rendido a su inaccesible grandeza.

Estas convicciones surgen con fuerza en la filosofía de los neoplatónicos de Cambridge. En suma, Hermes sigue siendo una especie de referencia obligada en los círculos platónicos, y ciertas creencias permanecen, pese a la refutación de Casaubon y las polémicas que se levantan, en Inglaterra y en Francia, a propósito de la ciencia moderna y de los vínculos que mantiene con la filosofía y la teología. Oponiéndose al pragmatismo y al materialismo de Thomas Hobbes (1588-1679) especialmente, ciertos pensadores, aferrados a la prestigiosa universidad de Cambridge, proponen reconducir y reconciliar las teorías del platonismo hermetizante ya ilustradas por Pico, Ficino y Bruno.

Benjamin Whichcote (1609-1683) da el tono explicando que la verdadera religión es interior al alma humana. La idea de "Iglesia interior", aunque no esté formulada explícitamente, está aquí esbozada, y se sabe la importancia que revestirá en el siglo XVIII en diversas corrientes iluministas, y en ciertas formas de esoterismo masónico. Gracias a la idea de que el alma es el habitáculo divino, y que lo divino puede manifestarse bajo diferentes nombres y desde toda la eternidad, Hermes, Platón u Orfeo pertenecen a la cadena de los *reveladores* de sabiduría, cadena que Ficino describiera en su tiempo.

Pero los dos nombres mayores de la escuela neoplatónica de Cambridge son evidentemente los de Henry More (1614-1687) y de Ralph Cudworth (1617-1688). Henry More adelanta la idea de una *mens universalis* actuante en toda la creación, comprendidos la naturaleza y el hombre. No hay pues ruptura entre el mundo físico y el mundo metafísico, sino contigüidad y continuidad, gracias a ese espíritu universal y a una multitud de espíritus particulares. Contesta la identificación entre extensión y materia: siendo Dios espíritu y siendo la extensión propia de los espíritus, Dios está en todas partes, es omnipresente y por lo tanto "extenso". Por el contrario, la extensión no puede ser la esencia de la materia puesto que lo que la caracteriza, por oposición al espíritu, es precisamente el hecho de que permanece impenetrable. Frente a Descartes, con el que mantiene correspondencia, More predica la visión de un espacio absoluto y por ende divino, pues la inmensidad es ella misma atributo divino. Con Cudworth, discute la célebre definición cartesiana del espíritu como principio móvil actuando en la materia. En sus dos obras: *Antidote against Atheism* (1653) y *The Inmortality of the Soul* (1659), este último se confronta con Hobbes y retoma la controversia con Descartes, mientras comenta los fenómenos del magnetismo y los efectos "simpáticos" en la naturaleza. A este respecto, define así el espíritu de la naturaleza, agente de la Providencia divina:

Una sustancia incorpórea (...) penetrando toda la materia del Universo y ejerciendo en ella un poder modelador, según las diversas disposiciones y ocasiones en las partes concernidas, produciendo tales fenómenos en el mundo, dirigiendo las partes de la materia y sus movimientos, que es imposible ver resueltos por simples poderes mecánicos.

En fin, discutiendo la preexistencia y la inmortalidad del alma, él llama a una sabiduría sagrada heredada de los antiguos. Entre ellos, Hermes tiene autoridad, porque son, entre otros, los "fragmentos del Trimegisto" los que prueban la existencia del alma. Esta *prisca sapentia* recuerda estrechamente la *prisca theologia* ficiniana. Estas doctrinas influirán en Isaac Newton y sus concepciones de la alquimia.

Ralph Cudworth desarrolla también ese concordismo al cual la idea de naturaleza es sin cesar asociada, cuando se trata de la enseñanza de Hermes; Antoine Faivre escribe en su artículo sobre el "Hermetismo" en *The Encyclopedia of Religion* (1987): "La posición de Ralph Cudworth sobre este punto es interesante, en que anticipa acerca de lo que un esoterista de hoy podría pensar sobre esta tradición; Cudworth creía verdaderamente que los *Hermetica* (...) podrían bien haber preservado ciertas enseñanzas egipcias auténticas". En lo que concierne a la naturaleza, evoca el concepto de *plastic nature*, especie de "inconsciente" cósmico universal actuando bajo el impulso de un *intellect agens* y operando mágicamente sirviéndose de virtudes astrales —divinas— que están adormiladas en ciertos objetos. Estas concepciones han salido directamente de las teorías de Nicolás de Cusa, y anuncian varias corrientes ulteriores. La naturaleza es así "explicada", en su orden y sus desórdenes, sus accidentes, justificada también por una teología de emanación divina. El Universo es orientado por Dios, y esta orientación es la expresión del espíritu divino reinando por toda la eternidad sobre el cosmos. Como More, Cudworth discute las teorías cartesianas que fijan y mortifican a la naturaleza creada. En su libro *The True Intellectual System of the Universe* (1678), rechaza la doctrina del espíritu elaborada por Descartes, reivindicando la primacía de la esencia divina sobre la sola conciencia del pensamiento. El mediador plástico da forma a la naturaleza (la informa) y le confiere un orden y una finalidad, justamente porque él es de esencia divina.

Así como More se unía al hermetismo ficiniano y citaba al *Poïmandres* para atacar el principio mecanicista y dualista de Descartes, Cudworth interroga las tesis de Casaubon. Pero, si acepta la idea del fraude cristiano, ésta no modifica en nada el interés de los *Hermetica*. Que sean falsos es un hecho que no debe alterar el interés espiritual que pueden revestir para un hombre que adhiere al "concordismo" religioso, es decir al examen de todas las ocurrencias que, en la historia de la Humanidad, testimonian la fe en Dios; Cudworth piensa también, como More, que estos textos indican pese a todo las huellas de una sabiduría, de una "teología auténtica y secreta" egipcia. ¡El argumento final es el que consiste en demostrar que

los egipcios creían en un dios supremo —por ende en una forma de monoteísmo— y que eso aparece en los escritos del Trimegisto, por el atajo de la trasmisión griega! La inmortalidad del alma, así como también la metempsicosis, son doctrinas que Pitágoras tomó de los egipcios. Los *Hermetica* mencionan esas doctrinas. Aunque sean autores cristianos versados en el conocimiento del pensamiento helenístico los que redactaron dichos textos, no deja por eso de ser cierto que estos últimos traducen una sapiencia venida de Egipto. Así se cierra un círculo y, aunque Hermes no pueda figurar ya en la cadena de los *prisci theologii*, los escritos herméticos, en su culto de la eternidad, su creencia en la inmortalidad de las almas y en la divinidad de la naturaleza, o la práctica de una magia religiosa derivada de Egipto, no están totalmente desacreditados. Como lo hace notar prudentemente Frances Yates:

> Los platónicos de Cambridge aceptaron en general las críticas de Casaubon, de lo que resulta que el platonismo de Cambridge, privado del fundamento hermético, es algo muy distinto que el platonismo del Renacimiento. Ellos vacilan, al menos, en abandonar los *Hermetica*, y se esfuerzan en salvaguardar algunas migajas de su influencia.

Notemos, sin embargo, que los pensadores de Cambridge conservan el "espíritu" del hermetismo, especialmente en las controversias con los filósofos positivistas de su época. Se apoyan en una cosmología y una filosofía de la naturaleza —una teosofía— que restauran los grandes trazos de la enseñanza del Trimegisto y mantienen implícitamente la presencia de este último en la larga cadena de sabiduría universal.

Lugar de la alquimia

Henry More ejerció una influencia determinante sobre Isaac Newton (1642-1727), cuya obra alquímica se ignora demasiado a menudo.

La primera edición inglesa del *Pimandro*, de John Everard, data de 1650. Será reeditada en 1657, enriquecida por el *Asclepius*. En 1609 sir Walter Raleigh menciona las enseñanzas del Trimegisto en su *History of the World*. Richard Burton y hasta John Milton, por su lado, testimonian respectivamente, en 1621, en la *Anatomy of Melancholy*, y en 1645 con *Il Penseroso*, un interés marcado por el legado de Hermes. En fin, Elias Ashmole, fundador de la Royal Society of London y amigo de Dee, publica en 1652 su célebre *Theatrum Chimicum Britannicum*, y desempeña un rol importante en la constitución de la francmasonería.

Inglaterra ofrece, pues, un terreno privilegiado para la supervivencia del hermetismo y de la alquimia. Alquimia, hermetismo neoplatónico y magia continúan efectivamente manifestándose, mientras que la institución masónica está constituyéndose. Las interferencias entre la corriente

persistente del hermetismo, de la alquimia, de la especulación platónica y la compleja evolución de la francmasonería en Inglaterra, y quizá hasta en Irlanda y Escocia, bien parecen haber condicionado el esoterismo de la época. A esto se añaden la "revelación" rosacruz y su interés por la alquimia y el hermetismo. También, en el corazón de esa evolución que dará nacimiento al Iluminismo del siglo XVIII, la alquimia parece mucho más determinante que lo que se ha querido decir. El Renacimiento y su herencia continúan influyendo las "derivas" de la alquimia, así como marcarán la teosofía germánica y la estética barroca.

La alquimia sirve entonces como vínculo entre el pensamiento renacentista esotérico y la filosofía rosacruz. En efecto, varios alquimistas como Robert Fludd (1574-1637) por Inglaterra y Michael Maier (1568-1622) por Alemania, mantienen estrechas relaciones con los rosacruces. Se podría aun citar al polaco Michael Sedzinvoj, llamado Sendigovius (1566-1646), al belga Jean-Baptiste van Helmont (1577-1664), al misterioso Irineo Philalèthe, autor del famoso tratado alquímico *La entrada abierta al palacio cerrado del rey*, luego a los hermanos Vaughan, John Heydon o Pierre Borel, médico del rey, al francés Jean d'Espagnet, autor de *La Filosofía Natural restablecida en su pureza, con el tratado de la obra secreta de Hermes* (1651), etcétera.

La alquimia desempeña un papel considerable en la constitución de nuevas corrientes esotéricas. Una vez más el libro de la naturaleza se despliega pese a la presión ejercida por nuevas fuerzas: la Contrarreforma y el calvinismo y, en el plano filosófico y científico, el cartesianismo y el positivismo. Betty J. Teeter Dobs, en su libro *Los fundamentos de la alquimia de Newton* (1981), ha vuelto a trazar notablemente la génesis de esta evolución de la alquimia en el siglo XVII, en Inglaterra, exorcizando algunos prejuicios persistentes:

> Es durante este siglo cuando la Reforma y luego la Contrarreforma ganan los diferentes países de Europa, y se hubiera podido creer en principio que esa fermentación religiosa, en un plano más general, haya jugado en un sentido negativo ante el pleno vuelo que conocía la alquimia en el mismo momento. Las doctrinas religiosas habían engendrado violentos enfrentamientos en el curso de las Guerras de Religión, primero en Alemania, luego en Francia en el siglo XVI, como lo harán en todo el Imperio, luego en Inglaterra en el siglo XVII (...). La alquimia, por su parte, tenía un potencial susceptible de satisfacer las necesidades religiosas (...) en un primer tiempo, fueron numerosos aquellos que, rechazando la teología y sus dogmas, fueron conducidos a interesarse en la alquimia.

Refugio contra la dictadura de los dogmas religiosos y la arrogancia de las ciencias positivas, la alquimia seguía siendo entonces un hogar de reflexión y de especulación, un "espejo" en el cual todavía era posible ejercer

su imaginación y liberar su conciencia. Lugar de erudición pura y cuerda tendida entre la naturaleza y Dios, dejaba abierta la puerta del palacio divino y hacía aún relucir el resplandor de una esperanza que el tiempo no había cesado de opacar.

2 - Iluminismo, teosofía y mística

La revelación rosacruz

Al alba del siglo XVII, cuando Europa es desgarrada por los conflictos políticos, religiosos y hasta filosóficos, el nacimiento de la Rosacruz, reflejo de la complejidad y de la confusión de la situación, figura como un acontecimiento premonitorio. Su influencia será, en efecto, determinante para el porvenir del esoterismo, especialmente para las "sociedades" que se desarrollarían en el transcurso de los tres siglos siguientes y hasta nuestros días. Retomando por su cuenta toda una tradición hermética y alquímica, y actualizando los postulados difusos de cierta teosofía, ella tuvo por vocación cristalizar diversas tendencias y asegurar la supervivencia de un pensamiento enfrentado con los ataques del dogmatismo.

Hay trabajos que permitieron circunscribir bien el surgimiento de la Rosacruz en Alemania, y analizar su brillo en Europa por más de dos siglos. Así, Frances Yates escribe en *La Luz de los Rosacruces* (1972): "Había verdaderamente, a principios del siglo XVII, un movimiento al que podemos bautizar como iluminismo rosacruz". Por su parte Bernard Gorceix, en su muy erudita presentación de *La Biblia de los Rosacruces* (1970), subrayaba: "Los escritos atribuidos al suavo Johann Valentin Andreae (1586-1654) son un precioso eslabón de esa cadena que une el *Sueño de Polifilo* de Francesco Colonna, de 1499, el *Quinto Libro,* de François Rabelais, de 1564, el *Viaje de los príncipes afortunados*, de Beroalde de Verville, de 1610. Por su belleza literaria y por su riqueza espiritual, filosófica, demuestran el interés, no sólo científico, por un conocimiento profundizado de la historia del ocultismo". Roland Edighoffer, autor de varias obras referidas al movimiento rosacruz, anota en lo que le concierne que "tanto por sus escritos cuanto por sus actos, Andreae se esforzó, a lo largo de toda su vida, por promover una auténtica fraternidad de los cristianos, al menos en el mundo de Lutero; de hacerles tomar conciencia de su comunidad de acción en la vida intelectual, política, social, religiosa; de mostrarles, por la novela y por el ensayo o el tratado, las virtudes eminentes de las obras espontáneas de la fe".

Fraternidad, secta, grupúsculo, orden y comunidad: tal es la Rosacruz. ¡Iluminado, teósofo cristiano, caballero místico y descendiente de una alta línea de iniciados, filósofo y promotor de una ficción oculta, tal es así, con todas las versiones confundidas, Johann Valentin Andreae, el discípulo de

Christian Rosenkreutz! Muchas leyendas rodean el nacimiento del rosacrucismo.

El asunto comienza en Kassel, en 1614, cuando aparece un pequeño opúsculo de unas quince páginas, titulado *Ecos de la fraternidad de la muy loable orden de la R.C. (Fama fraternitates deß Löblichen Ordens des R.C.).* Al año siguiente es editado un segundo libelo: *Confessio fraternitatis* (46 páginas en la edición alemana). En fin, en 1616 y en Estrasburgo, se publica una ficción de 146 páginas así presentada: *Bodas químicas de Christian Rosa-Cruz, en el año 1549 (Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1549).* Roland Edighoffer ha trazado la génesis de estas publicaciones:

> En 1614 apareció en Kassel, Hesse, un pequeño volumen de 147 páginas, que contenía tres textos: la *Reforma del Universo,* la *Fama Fraternitatis* y una *Breve respuesta a la estimable fraternidad de la Rosa-Cruz,* firmada por un tal Adam Haselmayer. El éxito del opúsculo fue inmediatamente considerable, puesto que una segunda edición surgió el mismo año, y la *Fama* fue reeditada tres veces en 1615, dos veces en 1616 y una vez en 1617; traducida al neerlandés en 1616 y al inglés en 1652.
>
> El primer texto era, de hecho, nada más que la traducción de un cuento de los *Ragguagli di Parnaso,* obra satírica de Traiano Boccalini, publicada en Venecia en 1612 y rápidamente difundida a través de Europa. Esa crítica maliciosa de la vanidad de las reformas, en materia de política y de moral social, despertó mucho menos interés que los escritos propiamente rosacruces, puesto que deja de ser editada desde 1615, en provecho de la *Conffesio Fraternitatis.* Esta aparece primero en una doble versión, latina y alemana, luego el texto de lengua vernácula subsiste tan sólo en las ediciones siguientes, en compañía de la *Fama* y de la Respuesta de Haselmayer.
>
> En 1616 aparece un nuevo texto, en forma de novela: las *Bodas químicas de Christian Rosenkreutz, en el año 1549.* Su éxito no desmiente el de los escritos precedentes puesto que, desde el año de su publicación, conoce dos ediciones y una imitación fraudulenta.

Inútil precisar que esta edición en episodios será seguida, en los cinco años siguientes, por una multitud de escritos con la pretensión de pertenecer a la Rosacruz o, al contrario, refutándola. A la leyenda del misterioso Christian Rosenkreutz debía evidentemente superponerse el mito de una confraternidad secreta y poderosa, poseyendo poderes mágicos, conociendo maravillosamente las ciencias "ocultas" de la humanidad y capaz, en fin, de provocar una verdadera revolución en Europa. Por largo tiempo este mito oscurecería la historia de los Rosacruces que, por el hecho de ser compleja, no deja de ser menos real.

Estos “manifiestos” o, como los llama Edighoffer, estos “proto-manifiestos”, arrastrarían reacciones y glosas. ¿Qué contenían exactamente? La *Fama*, texto fundador, contaba la historia de Christian Rosa-Cruz y hacía un balance de su doctrina secreta. Christian habría nacido en 1378 de una familia venida a menos de la aristocracia alemana. Joven, va a Tierra Santa y visita Oriente. Su estada en Egipto y en la ciudad de Fez, Marruecos, le permite desarrollar sus conocimientos en todos los campos: dominio de las lenguas antiguas, ciencias, magia, etc. De regreso en Europa, se enclaustra en su casa y prosigue sus estudios. Después de unos años de estudiosas meditaciones, forma con tres “hermanos”, conocidos antaño en el convento donde fuera educado, una Fraternidad que, poco a poco, se enriquece con nuevos miembros. Los hermanos practican la medicina, ponen a punto un lenguaje secreto y confeccionan la doctrina que los une. Estando los discípulos obligados al silencio, luego del deceso de Christian, se pierden las huellas de la comunidad durante casi un siglo. Finalmente, un hermano descubre la sepultura del Maestro, sobre la cual una inscripción precisa que su apertura tendrá lugar 120 años después de la muerte de Christian. El texto de la *Fama* se complace en la descripción del misterioso santuario, en el cual símbolos, inscripciones, objetos y libros mantienen el misterio. La tumba es abierta y los despojos del fundador aparecen. Christian tiene en sus manos un pergamino en letras de oro, donde puede leerse el elogio de la Fraternidad y de Christian. El libro termina en parágrafos de los hermanos de las dos primeras generaciones, así como también con la sentencia: *Ex Deo nascimur, in Jesu morimur, per Spiritus reviviscimus* (“Nacemos de Dios, morimos en Jesús, por el Espíritu revivimos”). Los hermanos afirman que su filosofía no es “nueva”, y retoman el motivo de la *prisca philosophia,* así como también la idea que hace corresponder a la revelación bíblica las verdades de la ciencia. La tumba del Maestro es vuelta a cerrar y el siguiente anuncio clausura el libro:

> Cualquiera que alimente ante nosotros seriedad y cordialidad, aprovechará de ellas para su bien, en su cuerpo y en su alma; por el contrario, cualquiera falso en su corazón o codicioso no nos causará absolutamente ningún mal y se zambullirá en una miseria extremadamente profunda. Es necesario que nuestra morada, aunque cien mil hombres hayan podido contemplarla de cerca, permanezca virgen, intacta, desconocida, cuidadosamente oculta, por la eternidad, a los ojos del mundo impío.

La *Confessio* prolonga la exposición doctrinaria cuyas fuentes revelaba la *Fama.* Está constituida por catorce capítulos que tienen un lazo directo con los anuncios hechos en el texto de 1614. De entrada, los redactores se dirigen a los “hombres de ciencia de Europa”, y se defienden de toda acusación de herejía, no vacilando en acusar de sacrilegio contra Jesús a Oriente y a Occidente, a Mahoma y al Papa. Las propuestas que si-

guen están marcadas por el pitagorismo y la Kabbala, y el conjunto adopta el tono de los libros proféticos.

Mientras la *Fama* hacía el elogio de Paracelso y de la Kabbala, exaltaba la razón divina y evocaba al gran *Liber naturae* sobre un fondo de hermetismo y de magia natural, la *Confessio* es más enigmática. Se trata de tesoros, de revelaciones y de iluminaciones a los cuales sólo algunos iniciados podrían pretender. Una especie de utopía social y espiritual, que los hermanos tendrían por misión instalar en Europa, en contra de la "tiranía del Papa", es desarrollada. Vienen luego las predicciones concernientes al devenir del mundo, los mensajes divinos, esos "caracteres" de los que se dice que la divinidad los ha impreso "con toda claridad en la maravillosa criatura que son los cielos y la tierra, y todos los animales" (noveno capítulo). En fin, la *Confessio* pone en guardia al lector contra los "falsos alquimistas" y reivindica el derecho de iniciar a "los hombres de buena voluntad" en "una ciencia de los secretos que sea neta, simple, absolutamente comprensible" (duodécimo capítulo).

Pese a sus paradojas y oscuridades, la *Confessio* completa a la *Fama*, de la que acentúa el alcance netamente esotérico. El profetismo de este texto recuerda las "edades" cósmicas predichas por Joaquín de Flore (1132-1202), y se apoya sobre todo en el sentido secreto que encierra la Biblia. R. Edighoffer resume así los dos proto-manifiestos:

> Al fin de cuentas, el secreto de los Rosacruces, tal como se trasparenta en la *Confessio*, es la posesión de la gnosis, de la cual el *Corpus hermeticum* precisa: "es la terminación de la ciencia, ella misma un don de Dios. Porque toda ciencia es incorpórea, y el instrumento que usa es el intelecto mismo", ese ángel tutelar que guía al alma (*Poïmandres*, tratado X). Tal es la "ciencia de todos los secretos" a la que los autores de la *Confessio* convidan a todos sus lectores.
>
> Así el espíritu de la *Confessio Fraternitatis* difiere notablemente del de la *Fama*. Ya no se trata del bello optimismo que pone a la filosofía en el mismo plano que la teología: no se sabría poner la misma "nariz de cera" a los representantes de una y otra, puesto que sólo la gracia divina da la inteligencia espiritual que permite comprender los arcanos del Evangelio eterno.

Se imaginan fácilmente las polémicas que debían suscitar estos dos panfletos, apuntando simultáneamente a la institución religiosa, a los charlatanes y a los escépticos. Lo que F. Yates ha llamado "el carácter teatral del movimiento rosacruz" no podía embaucar a las personas concernidas por sus ataques.

El último texto fundador de la Rosacruz, las famosas *Bodas químicas de Christian Rosa-Cruz*, relata una leyenda cuya realidad admiten los fundamentalistas, aún en nuestros días. Se trata en principio de un bello relato simbólico e iniciático del cual Antoine Faivre, en un artículo titulado:

Los Manifiestos y la Tradición (Das Erbe des Christian Rosenkreutz, 1988), ha relevado los esquemas literarios, puesto en descubierto las ascendencias medievales, y descrito su influencia en el esoterismo moderno. La ficción cuenta, según el modelo de la alegoría iniciática y a través de una imaginería inspirada en la alquimia, las seis jornadas de aventuras de Christian Rosa-Cruz. Escrita en primera persona, la historia relata cómo el fundador de la orden —del que se trataba en la *Fama*— va a las bodas reales, participa en el misterioso ritual y retorna a su país. Todo, en esta narración, es símbolo, emblema y alegoría. Los sueños del héroe se mezclan como la misma prueba iniciática, la ilusión se desposa con la utopía maravillosa, y la enseñanza mística se conjuga con el periplo alquímico. El personaje de Christian Rosa-Cruz es sin embargo presentado de manera diferente en las *Bodas* que en la *Fama*: al prestigioso fundador le ha sucedido un ermitaño desposeído, que vive en la ascesis; al mago se sustituye un hombre en la espera del saber. Esta humildad del héroe permite así al autor poner en evidencia el perfeccionamiento que le conferirá la prueba. El significante y las alegorías alquímicas debían así traducir las diversas fases de la trasmutación espiritual de Christian: a través de ellas, se perfila de nuevo el escenario cristiano, las bodas del rey y de la reina, del mercurio y azufre alquímicos, recuerdan a las de Cristo con su Iglesia.

No nos corresponde aquí describir más la riqueza de este cuento esotérico, cuya polisemia traduce ya los fuegos de la imaginación y del artificio barrocos. Estas "bodas espirituales" —porque podemos aquí retomar el título de la célebre obra de Ruysbroek— se inspiran en la filosofía oculta del Renacimiento, en el paracelsismo y, sobre todo, están puestas bajo los benevolentes auspicios de Hermes. Encuentran también, como justamente lo señaló Edighoffer, las instituciones de la ciencia moderna inaugurada por Copérnico y formulada por Galileo: "La naturaleza está escrita en lenguaje matemático". El historiador agrega: "Pero, si la gracia es la hija de la eternidad, la naturaleza es hija del tiempo, y la alquimia está al servicio de la naturaleza (...). En este sentido las *Bodas de Christian Rosa-Cruz* son verdaderamente 'químicas'; aseguran la hierogamia de Dios con su creación, cuya inagotable riqueza fue descubierta por el Renacimiento". "Dama Alquimia", sirviendo a la obra de la Iglesia renovada y desembarazada de sus escorias, los caballeros rosacruces, a imitación de su maestro legendario, debían ser los eslabones de la cadena esotérica que, desde los magos del Renacimiento hasta los teósofos y *Naturphilosophen* de los siglos XVIII y XIX, asegurarían la perennidad del Arte real.

Johann Valentin Andreae y sus discípulos

Un luterano, Johann Valentin Andreae (1586-1654), vinculado al misterio rosacruz, nos ha dejado una autobiografía que sólo será publicada a fines del siglo XVIII, en la cual se dice autor sólo de las *Bodas químicas*. Ahora bien, según Gottfried Arnold, en su *Historia de la Iglesia y de los*

heréticos (1699-1700), es posible atribuir a Andreae todos los manifiestos rosacruces. ¿Qué pasa con esto luego de más de tres siglos de investigación?

Andreae ha adoptado una actitud más que equívoca ante la *Fama* y la *Confessio*, y más generalmente ante el movimiento mismo. Confiesa especialmente que en 1615 evoca una "cierta fraternidad rosácea", en cuyos escritos dice no encontrar sino "nubes y quimeras". En 1619, publica un florilegio dramático, *Turris Babel*, que pone en escena la *Fama*, que por sí misma se entrega a una severa crítica sobre la... *Fama Fraternitatis*. En la continuación del texto, la *Confessio* es a su vez mencionada como una obra redactada en una lengua esotérica y casi divina, y es reunida con otros títulos bajo el genérico de "Fantasmas de la ciudad de Utopía". Andreae no habla de las *Bodas*.

Edighoffer presenta así su estrategia: "Andreae, por lo tanto, ha preferido utilizar el método más sutil del correctivo: puesto que no aprobaba sino una parte de la *Fama* y de la *Confessio*, hace aparecer dos escritos que les son paralelos, pero que rectifican su sentido. A la *Fama Fraternitatis* responden las *Bodas químicas de Christian Rosa-Cruz*, y lo que retiene de la *Confessio* está hábilmente incluido en la *Theca gladii spiritus* ('Vaina de la espada del espíritu')". Así se comprende mejor por qué el personaje de esas *Bodas* difiere sensiblemente del Christian Rosa-Cruz de la *Fama*, por qué también la imagen dada de la Fraternidad difiere de un texto a otro, desde los magos iniciados en una "prisca magia" hasta los caballeros de gracia al servicio de Cristo. La *Theca* es publicada anónimamente en 1616 en Estrasburgo, por el editor de *Bodas*. Sólo en su autobiografía Andreae reconoce la paternidad. Veintiocho pasajes de la *Theca* están directamente tomados de la *Confessio*, y testimonian de la elección operada por Andreae entre las ideas emitidas en los manifiestos de la Fraternidad. La *Theca* hace la apología de los "Amigos del Rey", recordando a la comunidad de los "Amigos de Dios"; exalta una filosofía del espíritu susceptible de descifrar las Escrituras, y varias sentencias predican un mejor conocimiento de Dios a través del libro de la naturaleza. La obra de 1616 se inscribe, pues, en la perspectiva de las *Bodas*, con la única diferencia de que evoca a un tal Christian Cosmoxeno y ya no a Christian Rosa-Cruz. En 1612, Andreae había ya consagrado todo un libro, *De Christiani Cosmoxeni genitura judicium*, a este personaje que pertenece a los "Amigos de Dios". La *Theca* hace de este Christian de doble rostro una especie de modelo del espíritu cristiano superior, constructor de la nueva ciudad de Dios y alegoría de la verdadera fe ayudada por la gracia —ya no hay necesidad de ser demiurgo o mago—, figura regenerada de la Reformación religiosa, Edinghoffer añade:

> El Christian Rosa-Cruz de las *Bodas químicas* es de aquellos que la *Theca* denomina los *Cruce signati*, esos videntes a los cuales la regeneración por la Cruz ha abierto los ojos y hecho reconocer las maravillas expandidas por Dios en la creación. Después de

presentarse como "el hermano de la roja Rosa-Cruz" queda, al final de la novela, un *Cruce signatus*, pues sólo lleva un estandarte blanco con una cruz roja. Así se encuentra sugerido, en una suerte de *sub rosa*, el abandono de la Rosa-Cruz en provecho de la Cruz.

Andreae habría pues trabajado esencialmente en la renovación de una nueva comunidad cristiana, como lo muestran varias de sus obras. El "ciudadano cristiano" que él nombra es a la vez conducido a meditar y a perfeccionarse, en la intimidad de una reclusión espiritual, luego a desarrollar el conocimiento de Dios a través del desciframiento de las *signatura naturae*. Su utopía, *Christianopolis* (1619), apela también a la manifestación "política" y religiosa de la Fraternidad, que debía contradecir las fabulaciones de la *Fama*.

Por todas estas razones aquí evocadas, Andreae sin duda no es el autor de ese manifiesto fundador de la Rosacruz. El iniciador de la *Fama* podría ser el príncipe soberano, con el cual el editor Wilhelm Wessen había firmado un privilegio: el landgrave de Hesse-Kassel. Este último, rodeado de alquimistas y de teósofos, habría así permitido la publicación de los dos manifiestos cuyos autores permanecen finalmente anónimos. Sin embargo, se pueden avanzar otras dos hipótesis. La *Fama* es quizás el producto de la colaboración entre Andreae y Tobias Hess (1568-1614), teólogo, cabalista y hombre de ciencia, reputado por sus veleidades para constituir sociedades secretas, cuya necrología compondrá el mismo Andreae. En cuanto a la *Confessio*, diversos nombres han sido evocados: el mismo Hess, Christoph Besold (1577-1638), consejero de Johann Friedrich, espíritu erudito y maestro de Andreae en Tubinga, discípulos, etcétera.

Sea como fuere, la cuestión de la paternidad de los dos manifiestos rosacruces queda, en suma, en lugar secundario en relación con el esplendor que la corriente Rosacruz conocerá a través de Europa, tanto en Alemania cuanto en Inglaterra. Las reacciones que suscitará serán un elemento de cristalización de los conflictos que, en el siglo XVII, intentan marginar al esoterismo. Andreae es, además, un buen ejemplo de esto, puesto que será la víctima, desde 1614, de una cábala apuntando a desacreditarlo ante las autoridades religiosas, por el hecho de su supuesto rol en el nacimiento de la Rosacruz...

Numerosos serán los émulos, los discípulos de Christian Rosa-Cruz, múltiples los escritos de tipo rosacruz que serían publicados en los siglos XVII y XVIII. La literatura, además, no ha de quedarse atrás, con Jonathan Swift (1667-1745), evocando los "devotos hermanos de la Rosacruz", Goethe (1749-1832) y, sobre todo, en el siglo XIX, Edward Bulwer-Lytton (1803-1873) y su *Zanoni* (1842), por no citar sino a ellos.

Francés Yates ha sugerido, en su libro *La luz de los Rosacruces* (1972), la idea de que la Fraternidad habría tenido orígenes ingleses. Ella se apoya especialmente en el hecho de que, en las *Bodas*, la carta de invitación recibida por Christian es acompañada de un sigillium, al margen del texto alemán, que es nada menos que la célebre *Monas* de John Dee. Ade-

más, la historiadora ve en el simbolismo rosacruz la expresión de la emblemática de la orden de la Jarretera británica y de la caballería de San Jorge: cruz roja y rosas. En fin, los viajes de John Dee a la corte de Rodolfo, después a la del Elector Palatino, que desposará a Elisabeth, hija de Jacques I, confirmarían esta tesis. Sería entonces a través del autor de *Monas hieroglyphica* y de las corrientes derivadas, en el medio germánico, que la Rosacruz y sus manifiestos se habrían desarrollado en el país alemán.

Conviene sobre todo insistir, más allá de estas cuestiones de influencia, en la conjunción que se opera, en Inglaterra, entre la magia oculta de Dee y de quienes lo rodean, el rosacrucismo y la afirmación progresiva de la masonería, exactamente en la misma época.

Dos nombres deben retenerse, que por sí solos merecerían la exposición de un largo capítulo, y una síntesis de los numerosos trabajos que les han sido consagrados. Se trata de Michael Maier (1566-1622) y de Robert Fludd (1574-1637). Filósofos inspirados, alquimistas y magos, dejaron bellos libros ilustrados con suntuosas figuras simbólicas y emblemáticas. A sus nombres está asociado el del impresor del Elector Palatino: Johann-Théodore de Bry. En la soberbia obra de Stanislas Klossowski de Rola que reproduce varias planchas de la literatura alquímica del siglo XVII, *El juego de oro* (1988) se lee al respecto: "Los de Bry eran protestantes originarios de Lieja que, habiendo huido de la represiva dominación católica, se expatriaron en Francfort, ciudad imperial libre, en 1581. Su próspera empresa, a la vez casa de edición y taller de grabado, fue dirigida por Théodore de Bry hasta su muerte en 1588. Habiéndolo sucedido sus hijos, el mayor, Johann Théodore, abrió en 1610 una sucursal en Oppenheim, Alto Palatinado, donde debía publicar y grabar numerosas obras maestras herméticas, como *Atalanta fugiens,* de Maier, y las notables obras de Robert Fludd".

Maier, como su amigo Fludd, siguió el pensamiento rosacruz sin, por tanto, reivindicar su pertenencia a la Fraternidad. Alquimista y discípulo de Paracelso, escribió numerosos tratados en la tradición privilegiada por la corte de Rodolfo II de Habsburgo, de quien fue médico. Tratará de calmar la polémica suscitada por la publicación de los manifiestos, y de aclarar en la *Themis aurea*, aparecida en 1618, la riqueza espiritual que contienen. El mismo año aparecen el *Viatorum, hoc est de montibus planetarum septem*, dedicado al príncipe Christian de Anhalt, y su libro más conocido y más bello por la emblemática alquímica que lo acompaña: *Atalanta fugiens.* Apoyándose en el muy conocido mito de la Atalante griega, Maïer elabora toda una composición filosófica y hermética alrededor de ese periplo espiritual hacia la trasmutación. Los grabados son muy trabajados, y su polisemia es a la vez espiritual, alquímica, visual y musical, como lo ha demostrado John Read en su ensayo de 1936, *Prelude to Chemistry*. Hermes preside esa mediación, y se reconoce nuevamente aquí la influencia de Dee, cuya *Monas* parece un punto de unión.

Los otros libros de Maier rehabilitan el hermetismo, exaltando la belleza plástica y restauran, pese a la refutación de Casaubon y el cambio de

opinión de Jacques I, la fuente mítica egipcia: *Lusus serius* (1616), *Symbola aurea* (1617), donde se evoca la fraternidad rosacruz, *Silentium post clamores* (1617), vibrante apelación a la calma después de la edición de los manifiestos, y hasta el *Themis aurea* en el cual Maier se une claramente al ideal caballeresco de la Rosacruz. Evolucionando en la esfera del Elector y conde palatino Federico, sensible a la espiritualidad de la alquimia tal como la proclamaba la Rosacruz muy cristiana, Maier se sitúa en la huella del espírtu del Renacimiento tal como Bruno o Dee pudieron encarnarlo. Su "concordismo" alquímico retomaba también el viejo sueño del "matrimonio del Támesis y del Rhin", que tendrá sus adeptos.

Robert Fludd conoce bien Alemania, donde por otra parte encontrará a Maier. Pertenecen al mismo universo cultural y espiritual. Si Maier, aunque luterano, había seducido el pensamiento ecléctico de Rodolfo de Habsburgo, Fludd, él también médico y discípulo de Paracelso, refleja más bien la ciencia mágica de Dee y seduce a los espíritus preocupados por restituir prestigio al hermetismo, comprendidos los escépticos como Jacques I. Serge Hutin presentó bien esta personalidad fuera de lo común en su estudio *Robert Fludd, alquimista y filósofo rosacruz* (1972) cuando escribe:

> Y es una de las ventajas que presenta Fludd para el historiador, el haber querido realizar una vasta síntesis de todas esas teorías: paracelsismo, magia oculta y natural, neoplatonismo, hermetismo y Kabbala, y el haber agrupado en un todo una corriente que está lejos de ser siempre sistemática. Tal es, sumariamente caracterizado, este despertar rosacruz bastante difícil de delimitar y donde, en un mismo iluminismo hermético, se mezclan especulaciones cabalísticas, gnósticas, platónicas y cristianas, donde la filosofía va junto a la alquimia estricta y a la magia superior.

Entre las numerosas obras redactadas por Fludd, la *Utrius que cosmi historia* (1617-1624), aparecida en varias partes sucesivas e inacabada, expone la doctrina del hermetismo rosacruz bajo la forma de lo que Fludd denomina una "Enciclopedia", y condensa las múltiples expresiones de las grandes corrientes renacentistas de la *magia*, de la Kabbala y de la cosmología neoplatónica. Las especulaciones sobre los dos mundos —el microcosmos y el macrocosmos— iluminan la doctrina de la analogía entre el hombre y el cosmos. Pico de la Mirandola, Ficino y Paracelso delimitan el campo de reflexión de Fludd en los diferentes dominios del esoterismo. Hermes Trimegisto es siempre la referencia obligada. Las correspondencias entre los dos mundos no hacen, en efecto, sino retomar la fórmula célebre de la *Tabula smaragdina: Quod est superius es sicut inferius* ("lo que está en lo alto es como lo que está en lo bajo"). Apoyándose en la Biblia y los antiguos, el filósofo relata la génesis de la creación y explica las divisiones del Universo creado. Es de nuevo la idea de una naturaleza *viviente* la que preside la exposición de estas correspondencias, entre el "cielo empí-

reo", o ígneo —lugar del aliento del Espíritu—, los mundos intermediarios y la naturaleza terrestre.

Dos tratados defienden a la Rosacruz e intentan frenar los ataques perniciosos que la acosan: *Apología sumaria, lavando y limpiando, a la manera de las olas de la verdad, la Fraternidad de la Rosa-Cruz, mancillada con manchas de sospecha y de infamia* (1616) y el *Tratado apologético defendiendo la integridad de la sociedad de los Rosa-Cruces* (1617). Los títulos hablan por sí solos y Fludd, como Maier, toma partido en favor de las propuestas del movimiento naciente. Un tercer libro, en 1617, tomará de nuevo su defensa y la exaltará: *Tractatus theologico-philosophicus de vita, morte et resurrectione, Fratibus Rosae Crucis dedicatus* ("Tratado teológico-filosófico de la vida, la muerte y la resurrección, dedicado a los Hermanos de la Rosa-Cruz"). Se verifica que las apologías y defensas de Fludd, como las de Maier, son absolutamente contemporáneas de los manifiestos y de las *Bodas*, lo que permite darse cuenta del impacto del movimiento rosacruz. A este respecto, Joscelyn Godwin, en su obra *Robert Fludd, filósofo hermetista y andador de dos mundos* (1979), analiza así el compromiso del alquimista junto a la Fraternidad:

> En 1615 y 1616, Andreas Libavius publicó obras atacando las doctrinas rosacruces, tal como estaban expresadas en la *Fama* y la *Confessio*, especialmente aquellas que concernían a la armonía macro-microcósmica, la magia, la kabbala, así como también el uso que se hacía de los textos herméticos. Esto constituía una crítica implícita de las mismas bases de la obra voluminosa que Fludd ya había iniciado. De tal modo él se sintió llamado a defender a los Rosacruces. (...) por eso podemos decir con toda seguridad que la filosofía de Fludd es de espíritu rosacruz, aunque él nunca haya pertenecido a la Fraternidad —si hubo una (...)—. Podemos solamente conjeturar que, detrás de los filósofos rosacruces conocidos como Maier y Fludd, un grupo aún más esotérico, con sus objetivos y métodos propios, pudo existir y debemos admitir de todos modos que el mundo ha sido reformado, para lo mejor y para lo peor, desde su época... Fludd responderá a los detractores de la Rosacruz prosiguiendo su obra médica y teológica, mágica y espiritual. Del esoterismo alquímico y hermético al rosacrucismo, deducirá toda una soteriología fundada en la preeminencia de la *sophia*, el "alma del mundo", es decir del Cristo mismo. Sus conocimientos de kabbala y la temeridad de sus doctrinas le valdrán muchas controversias, especialmente con el abate Mersenne (1588-1648), y su espíritu de síntesis enciclopédica rechazará a más de un lector, pese al interés considerable de su obra.

Otros pensadores que contribuyeron al desarrollo del movimiento Rosacruz pueden todavía ser mencionados: Thomas Vaugham (1612-1666),

traductor inglés de los dos primeros manifiestos; William Blackhouse (1593-1662), que redactó, en el espíritu de Fludd, una *Física rosacruz* (1652); John Heydon (1629-¿?), autor de varias obras consagradas a la Fraternidad y a su doctrina. En Alemania, junto a Andreae, de Hess y de Besold, surgen los nombres de alquimistas tales como Hadrian Von Mynsicht, autor en 1625 del *Aureum seculum redivivum*; del matemático Johann Faulhaber (1580-1635), de Joachim Morsius y hasta de Von Ratichs Brotoffer, que comentará en 1616 la *Fama*. En Francia la polémica llegará lejos, especialmente en 1623, en París, donde carteles que decoran los muros llaman a los hombres de buena voluntad a la vigilancia. Gabriel Naudé (1600-1653) intenta explicar y comprender el movimiento, y lee las obras de Maier. El jesuita Gaultier ve en el rosacrucismo un "vástago del luteranismo". El caso se envenena en el plano político y religioso. El antigermanismo y el antiluteranismo son en efecto una apuesta en el momento en que triunfa la Contrarreforma. Abundan publicaciones que, para algunos, identifican a los hermanos rosacruces con secuaces de Satán; así, en 1623, los *Espantosos pactos hechos entre el diablo y los pretendidos Invisibles*. El abate Mersenne, filósofo y sabio francés, se mezcla muy pronto en el debate y publica en 1623 sus *Quaestiones in Genesim*, donde refuta toda la filosofía hermética y cabalística del Renacimiento. El mismo año, el jesuita François Garasse publica la *Doctrina curiosa de los bellos espíritus de este tiempo*, ¡libro que condena la "secta" de los Rosacruces y a su secretario, Michael Maier!

Jacob Boehme y la teosofía alemana

El rosacrucismo no es el único fenómeno ligado al esoterismo, en esa movida época de los primeros tiempos del siglo XVII. Paralelamente a él, un movimiento teosófico inspirado por Jacob Boehme, en la continuidad del pensamiento místico renano del siglo XIV, florece en Alemania. Alemania es por cierto la tierra de elección de todas esas experiencias espirituales, en una época "bisagra", donde a la hostilidad creciente de la Iglesia de la Contrarreforma se mezcla la de los gobernantes, entonces implicados en una guerra larga y mortífera, la de los Treinta Años.

La tierra alemana es en efecto presa de graves convulsiones, que conducirán a la guerra en 1618. En 1620, el conflicto se ensanchará al sur y al sudoeste de Alemania, a Hungría, Moravia, Lusacia y Silesia. El príncipe palatino Federico V ha sido destituido, Bohemia está aplastada, y la lucha entre los protestantes y la liga católica no cesa de agravarse. Un tal René Descartes, alistado a los 24 años en el ejército católico de Baviera, asistirá a esos acontecimientos que serán, sin duda, determinantes en su obra. Poder secular y poder religioso parecen entonces desaprobados por la gente del pueblo, asaltada por todas partes por mercenarios. Dios se ha retirado, los príncipes batallan; la perplejidad, la duda y la confusión domi-

nan, como lo testimonian las célebres *Miserias de la guerra*, del grabador Jacques Callot.

La preguerra en Alemania es un período complejo y contradictorio. Gorceix lo describe así: "Esa alternancia de placer y de inquietudes, de júbilo y de angustia, de escenografía y de entre bastidores, esa alegría de vivir y esa presencia del caos que caracterizan a la Alemania de los últimos decenios que preceden a la gran guerra del siglo XVII, los consignamos en el arte de la época". El surgimiento de la Rosacruz y de la teosofía boehmiana debe ser comprendido a través del prisma político y espiritual de aquella sensibilidad, propia del imperio germánico a comienzos del siglo. Además, las sectas se desarrollan y, antes del enfrentamiento y de la ola de intolerancia que se volcará en los años de 1620, calvinistas, luteranos, católicos, hermanos moravos y sectarios de todo tipo se codean. En el umbral del apocalipsis, parecen paradójicamente reinar, en la región que corresponde a Boehme, la concordia y la tolerancia, aunque las tensiones estén presentes y se intensifiquen cada vez más en el transcurso de los primeros años del siglo XVII. Alejandro Koyré, en su tesis fundamental, *La filosofía de Jacob Boehme* (1979), describió claramente el medio en el cual eclosiona el pensamiento de éste. Koyré escribe también que, primero bajo el aspecto de un "profeta", de un iluminado —de un *Wundermann*—, se aparece el teósofo a sus contemporáneos: "Profeta verdadero, elegido del Señor para sus amigos y discípulos; seudoprofeta, herético peligroso para sus adversarios".

Nacido en Alt Seidemburg de una familia campesina, Boehme es aprendiz, muy temprano, en el taller del zapatero local. De su vida poco hay que decir, salvo que conoció una especie de "revelación", y que luego de la visita de un místico parte de viaje, a fin de perfeccionar su conocimiento del mundo. Atraviesa Bohemia y Silesia, luego se queda en Görlitz en 1594, donde se casa y se transforma en el propietario burgués de una zapatería.

Inscribiéndose en la prolongación de una mística surgida de la espiritualidad medieval representada por Gaspar Schwenckfeld (1490-1561), o aun por Valentin Weigel (1533-1588), Jacob Boehme (1575-1624) ocupa históricamente un lugar clave. Hegel, en el siglo XIX, será uno de los primeros promotores del teósofo alemán, dándole un lugar en su *Historia de la filosofía* (1836). Su influencia sobre el romanticismo germánico, sobre Schelling, Fichte y todo el pensamiento iluminista del siglo XVIII y del siglo XIX, será considerable. Louis-Claude de Saint-Martin lo traducirá al francés, y el conjunto de la filosofía cristiana lo considerará el precursor de la teosofía. Sus escritos darán lugar a interpretaciones a veces divergentes, y alimentarán por largo tiempo la controversia en el plano religioso, y particularmente teológico.

Lector asiduo de la Biblia y escritor iluminado, Boehme cultiva la "experiencia interior", e intenta dar forma a sus intuiciones y revelaciones místicas en una lengua gráfica y concreta, que por momentos recuerda a la del maestro Eckhart. En una de sus *Epístolas filosóficas* afirma: "Sólo he

leído en un libro, en mi propio libro, en mí mismo". La analogía esotérica entre micro y macrocosmos está de nuevo presente, y permite así descifrar el gran *liber mundi* como el *opus dei*. Feuerbach no vacilará en describir su pensamiento como una "psicología esotérica", en su *Geschichte der neueren Philosophie*, de 1837.

Su primera obra, *La Aurora naciente* (1612) —más tarde designada solamente como *Aurora*— constituye, como lo ha demostrado Koyré, un "primer boceto aún imperfecto e inhábil de su sistema". Un segundo conjunto será formado por los libros siguientes: *De tribus principiis* (1619), *De triplici vita* (1620) y *Psychologia vera* (1620). Un último conjunto agrupa *De incarnatione Verbi* (1620), *De signatura rerum* (1621) y *Sex Puncta theosophica* (1620). Al menos así el mismo Boehme describe, en 1621, su itinerario teosófico. También es el autor de varios tratados más cuya importancia no es desdeñable, entre los cuales están *De electione gratiae* (1623), *De regeneratione* (1622) o aun las famosas *Quaestiones theosophicae* (1624).

Las intuiciones de *Aurora* son, según el mismo Boehme, simples, palpables, "mágicas". En esta obra, la imaginación y el símbolo sustituyen todavía a la exégesis y a la conceptualización. La intuición (*Verstand*) carece de claridad y de rigor, aunque la cosmología y la metafísica futuras estén allí ya esbozadas. De confesión protestante, Boehme inicia un sistema dominado por la cuestión del estatuto y del origen del mal, y también por aquella otra, inseparable de la primera, de las relaciones que Dios mantiene con el mundo. Al respecto escribe Koyré:

> Lo propio de Boehme es una triple intuición metafísica, la intuición de una libertad que se encarna en el ser; la del espíritu expresándose por el cuerpo; en fin, la de la doble necesidad —para el ser y el pensamiento—, de una lucha y de una oposición de los contrarios, cuya síntesis constituye la vida.
>
> Esta triple intuición le da, por una parte, un Dios viviente, cuya alma es un efluvio, una chispa; un Dios espíritu, que se encarna directamente en el alma. Por otra parte, un mundo viviente donde Dios se expresa y, en cierto sentido, también se encarna.

Esta dinámica contradictoria escapa así a la reducción de identidad y opera a partir de mediaciones, de intermediarios entre el hombre, el mundo y la divinidad. En este sentido, Boehme se acerca a las preocupaciones del esoterismo. Además, la noción de naturaleza viviente es uno de los elementos determinantes de su teosofía.

El mal obedece a una contradicción dinámica: necesario como esencia, y por ello emanando de Dios, es accidental en cuanto a existencia y, en consecuencia, no surge de la voluntad divina. Para resolver esta paradoja, Boehme hace intervenir la conjunción de la caída y del pecado original, y la libertad humana acordada por Dios —incluyendo los actos del mal—. De allí se impone la necesidad de referirse a una cosmogonía, luego de in-

tegrar el devenir del mundo en el deseo divino y el "gran misterio" de la creación. Pero, entre Dios y el mundo, Boehme hace intervenir una tercera *persona*, la de la "Naturaleza eterna", intermediaria, especie de *Natura naturata* principal y constitutiva de la divinidad. La riqueza de este pensamiento, que no cae nunca en dicotomías fijas, no podía sino interesar al esoterismo. Sin duda, las prácticas de la alquimia y las exégesis bíblicas habían conducido a Boehme a privilegiar las trasmutaciones, las mediaciones, así como también a rehabilitar la naturaleza para pensar la deidad y el *origen*. Intentaba así una experiencia metafísica casi inédita, evitando sucumbir a la tentación de una percepción trascendente de Dios —Dios lejano, inaccesible—, y a la del *Deus sive natura* —Dios entonces implicado en la naturaleza—, que emitirá más tarde Spinoza.

De suerte que, al término de su evolución, el teósofo termina por admitir el postulado paradójico que conduce inevitablemente la especulación metafísica a un reconocimiento de la Nada: el todo nace de la nada, la plenitud emana del vacío. De esta teología negativa —apofática tal como Plotino, el pseudo-Dionisio y la tradición cristiana neoplatónica la habían elaborado—, Boehme deduce la contradicción siguiente: el origen y el fin del ser están simultáneamente en el todo y en la nada. Dios se distingue de la naturaleza que sin embargo él engendra. Así, para alcanzar a Dios, se debe partir de lo creado, de la naturaleza y del hombre. En *De electione gratiae*, Boehme esboza una definición de este Absoluto divino: "Quita a la naturaleza y a la criatura, lo que queda es Dios en sí". Ilustra sus propuestas con imágenes tomadas de la alquimia:

> Y, así como el sol se introduce con fuerza en la ciencia, en el misterio o en los tres primeros efectos del movimiento de la Naturaleza —que son el azufre, el mercurio y la sal—, con el fin de abrazarse y de manifestarse en ellos, lo mismo la ciencia porta con fuerza su deseo hacia el sol, como hacia su Dios natural, por la quintaesencia de las estrellas y por los tres primeros efectos del movimiento de la Naturaleza. El sol es el alma del Gran Misterio en el mundo exterior elemental; es una semejanza del Dios oculto interior.

El Misterio de Dios no es sin embargo inaccesible, ni siquiera prohibido al hombre de fe. Origen y fin del mundo creado, principio *sui generis*, el Misterio está también en la naturaleza y en el corazón del hombre. A través de la experiencia interior, la zambullida en sí mismo, éste volverá a encontrar la chispa divina que lo ha creado y participará de la vida divina. En cuanto a Dios mismo, Boehme dice que es *Ungrund*, Absoluto en sí, innombrable y nada *existente*. El esoterismo aparece de nuevo cuando él dice que, para que Dios se conozca en su multiplicidad, debe reflejarse en un *espejo* que le es exterior, espejo al que da los nombres de "Sophia", "Sabiduría divina", "Esplendor", etc. Esta cualidad es a veces confundida con el mismo *Ungrund*. Al Dios-pensado le sucede un Dios-reflejado y es-

pejo. La teología cristiana, gracias a la persona trinitaria, permite a Boehme acercar el "reflejo" divino del Verbo encarnado, y sugerir así el paso del en-sí al por-sí, del uno al múltiplo. No obstante, supera el esquema tradicional del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Hace falta en efecto, para que haya reverbero y reflejo, un objeto (*Gegenwurf*). Ahora bien, hace falta también que Dios posea una *naturaleza*, a fin de reflejarse en la naturaleza y de dar forma y sentido al cosmos que produce su imaginación —el acto de imaginar sería un acto divino creador—. De nuevo surgen dificultades de conceptualización, porque la "naturaleza eterna" o "naturaleza de Dios" no es Dios, aunque le sea necesaria. Boehme la define entonces como el "cuerpo" mismo del Dios viviente. Es, en revancha, la fuente de nuestra naturaleza, "vida" paradojal que une, separándolos, al Creador de su creación. Como precedentemente, todo funciona a partir de contradicciones. La imagen de la luz permitirá al teósofo manejarlas: Dios es luz en espíritu, y hay un horno ígneo en El que la produce, un *centrum*. Koyré ha resumido esta dinámica muy compleja:

> Dios-*Mens*, para devenir Ens, se opondrá todavía una vez a un *Centrum* o *Principium* ígneo o ardiente (fuego devorador, tinieblas, cólera, corrosión), al cual opondrá un *Centrum* o *Principium* de luz (...). Pero esta vez se tratará de oposiciones reales. Los *Centra* mágicos devendrán *Centra* de fuerzas físicas. El *Centrum zur Natur* va a devenir *Centrum Naturae*.

Así se opera el pasaje entre naturaleza eterna y naturaleza creada, deseo divino y realización. Esta metafísica asombrosa, saturada de imágenes y de símbolos, necesitaría muchos volúmenes de exégesis.

La doctrina de la creación del hombre que ella implica es también muy original. Dios ha imaginado al mundo y su "naturaleza", luego lo deseó con el fin de producirlo. En suma, la "naturaleza divina" ha engendrado la "naturaleza temporal" y la jerarquía de la creación: astros, metales, plantas, animales. Todo es producido y se reproduce por analogía, piensa Boehme, y los astros organizan el movimiento de la vida. La providencia divina se encarna y se manifiesta en el mundo, gracias a su luz, es decir a su "naturaleza" misma si Dios es exterior a la Creación. La corriente de vida (*tinctur*) atraviesa la creación. Emana de Dios y, gracias a su función vitalista, lleva la naturaleza hacia su creador. Boehme reúne a menudo, en su cosmología, las teorías de Paracelso, especialmente en la evocación de esas "tinturas" que recuerdan las esencias sutiles que penetran y habitan la materia, dándole vida.

En cuanto al mal, al pecado, no puede ser en Dios si este último es distinto del mundo donde se manifiesta este mal. La marca del hombre es la libertad de Dios. El mundo caído, consecuencia del pecado, participa de la revelación de Dios, porque éste se hace conocer entonces como Salvador, Redentor. El conflicto entre el bien y el mal permite así a Dios expandirse

en su revelación, y al hombre apresar mejor esa revelación. El sentido de la evolución y de la creación es, por lo tanto, permitir la expresión de la esencia divina.

De tal suerte el hombre ocupa un lugar central en el Universo, en el espejo de la divinidad a la cual ofrece la posibilidad de revelarse. El hombre es "signatura" divina, y por ello superior al mundo en el cual evoluciona. Su sed de infinito, su "deseo", testimonian de ello, aunque el hombre tenga propiedades comunes con el mundo. Siguiendo en esto al esoterismo, Boehme afirma que el cuerpo microcósmico, es decir humano, se inscribe en espejo en el macrocosmos: microcosmos y macrocosmos se corresponden. El hombre tiene así el poder de expresarse por su cuerpo y por su pensamiento, por la naturaleza y por el alma. Dispone entonces de una lengua "natural". Examinando el *Génesis*, Boehme deduce que el Adán primordial, "a la imagen de Dios", refleja la divinidad y manifiesta simultáneamente la "criatura". La caída le ha conferido otro objetivo: el de actuar sobre el mundo gracias a los dones que le han sido otorgados. Adán es andrógino y se sabe qué importancia revestirá esta doble "tintura" en el imaginario y la teosofía del esoterismo en los siglos XVIII y XIX, en numerosos esoteristas germánicos. Concebido con las dos *tincturae*, macho y hembra, el hombre ha sido luego "separado", como consecuencia de las diferentes caídas y de la materialización final. No obstante, el cuerpo del hombre no es una prisión, sino que contiene más bien una promesa de redención y de salvación. En efecto, si el cuerpo testimonia una decadencia, es también el garante de un poder que el espíritu humano puede ejercer, a fin de evitar que los demonios se encarnen en el hombre. Gracias al cuerpo, el espíritu es conducido a hacer la experiencia de su poder. Aquí, Boehme discute la teoría de la predestinación y solicita la voluntad humana que, por su acción múltiple, siempre es capaz de remontarse hacia Dios. Adán no está perdido para siempre. Porque Dios se ha encarnado en el hombre, este último posee aún una chance de salvación. El papel del Cristo-Logos es por lo tanto determinante, como lo es el de la mujer, especie de sustituto para el hombre, de la compañía celeste de la que ha sido separado. Cristo aparece como el objeto de la "naturaleza eterna" porque Dios se manifestó en el tiempo y le permite conocerse en esa proyección fuera de sí mismo. En cuanto a la mujer, ella representa la vertiente "pasiva" del hombre; es humildad y amor. De tal modo, si este amor se conjuga en el principio masculino, Adán se reconstituye y da un paso hacia la reintegración. Las figuras de Jesús y de la Virgen condicionan así toda la soteriología del teósofo.

Pese a su oscuridad y a sus paradojas, la teosofía de Boehme influiría en los siglos venideros y los marcaría. Su doctrina de la naturaleza, el rol preponderante acordado a la imaginación creadora, al *mundus imaginalis*, y la dinámica contradictoria y analógica de su pensamiento inspirarán el esoterismo del siglo XVIII.

Los discípulos de Boehme

Si Jacob Boehme se presenta a sí mismo como un precursor de lo que él llama el "tiempo de los lises" (*Lilienzeit*) —tiempo en que la Revelación del cristianismo habría devenido en una verdadera filosofía del espíritu—, pertenece en principio a sus admiradores y discípulos el hacer conocer su obra. Johann Georg Gichtel (1638-1710), será el primer editor de las obras completas del teósofo teutón, gracias al coleccionista y mecenas holandés Abraham Willemszoom van Beyerland, que había recopilado la mayor parte de los manuscritos accesibles entre 1630 y 1642.

La obra de Gichtel está en estrecha relación con la de Boehme, como lo testimonian especialmente los *Theosophia practica* (7 tomos publicados en 1722), y las *Epístolas teosóficas*, publicadas y enriquecidas sucesivamente en 1700-1701, 1708 y 1722. Gottfried Arnold (1666-1714), autor de un tratado consagrado a la "Sophia" —*El secreto de la Sophia y de la Sabiduría divina* (1700)—, contribuirá igualmente a la edición de las obras del teósofo de Amsterdam. Mantendrá con Gichtel una abundante correspondencia, y los dos hombres compartirán preocupaciones místicas y teosóficas comunes.

La doctrina de Gichtel está inspirada por visiones y participa por ende, en parte, de la mística. Su concepción de Dios está marcada por Lutero y Boehme, Dios es hogar, horno, y se revela en el alma "bajo la forma de un mar de fuego". Es también un "ojo" de fuego. Bernard Gorceix, traductor de Arnold y comentarista de la doctrina de Gichtel, escribe al respecto en su ensayo *Johann Georg Gichtel, teósofo de Amsterdam* (1975): "Fuego, ojo, espejo, relámpago, lengua; expresiones éstas todas aplicadas a Dios, que traducen el dinamismo fundamental del Absoluto viviente, (...), vienen en línea recta de Jacob Boehme". La función de la Sabiduría divina es el objeto de una especulación que conduce a Gichtel a describir una especie de cuerpo celeste, a poner por delante el acto divino de imaginación y a enunciar una vasta teoría sobre la cuestión de la caída y de la naturaleza andrógina de Adán. Las planchas que ornan la *Teosofía práctica* describen los dos nacimientos del hombre, en la perspectiva de Boehme, pero también en la de Paracelso, de Weigel o de More. Finalmente, la teosofía de Gichtel desarrolla las ideas de Boehme, especialmente sobre los tres principios, el *Mysterium Magnum* y la soteriología, la teología de la caída y el mito del andrógino bíblico. Gorceix analiza así su aporte: "La mística gichteliana es, en el siglo XVII y en Alemania, uno de los testimonios que mejor prueban esta teosofía de lengua alemana, que toma por primera vez forma en Alemania en la obra del pastor sajón Valentin Weigel, en la encrucijada de las tradiciones paracélsica y reno-flamenca. En Gichtel, los dos elementos, místico y filosófico, equilibran todavía la balanza". En la perspectiva del esoterismo occidental moderno, su obra revela efectivamente el lugar que ocupan en esa época los grandes pensadores germanos precedentemente citados, así como también traduce el deslizamiento que se opera en el interior del espíritu luterano.

Boehme conocerá un cierto éxito en Inglaterra. Subrayada por Arnold en su *Historia imparcial de las Iglesias y las sectas, desde el comienzo del Nuevo Testamento hasta el año 1688 después J.C.* (cuya publicación se inicia en 1969), la proliferación de sectas ha demostrado cómo se ha expandido el boehmismo, tanto en Alemania como en Inglaterra. Gichtel, pero también hombres como el barón Justinian Ernst Von Weltz (1621-1668) o Poiret (1646-1680), o hasta una mujer como Antoinette Bourignon (1616-1680) —estos dos últimos habiendo sido sobre todo pietistas— contribuirán, cada uno a su manera, a hacer conocer la obra del teósofo teutónico. Weltz elabora con Gichtel un proyecto de comunidad cristiana reunificada, la Christerbauliche Jesusgesellschaft, que fracasa. Poiret edita las obras de Mme. Guyo y de Antoinette Bourignon, y será leído en Inglaterra. Antoinette Bourignon, anunciando a Swedenborg, desarrolla a través del prisma del quietismo, las tesis de Boehme, especialmente aquellas de la androginia del Adán primordial y de la cosmogonía. Habrá muchos más, en Inglaterra particularmente, que permitirán a las ideas boehmistas expandirse en diversos medios esotéricos, tanto entre los místicos puritanos cuanto en las sectas o entre los hermetistas cristianos.

Reunida alrededor de John Pordage (1608-1681), una secta de boehmistas, iluminados bajo la influencia del teósofo alemán pero también instruidos en las doctrinas de Paracelso y de la Rosacruz, se organiza. Dará nacimiento a los célebres miembros de la Philadelphian Society.

Todo comienza en 1651, cuando Pordage es objeto de una iluminación mística que encuentra su soporte y su lenguaje conceptual en la teosofía de Boehme. Los discípulos que se reagrupan a su alrededor llevan una vida ascética. Como los anacoretas, se escinden del siglo y practican la experiencia interior de la iluminación. La secta recluta miembros entre los nobles también, como lo demuestra la adhesión de Herbert Philip, conde de Pembroke (1619-1669), autor de un tratado perdido, *Of the Internal and Eternal Nature of Man in Christ,* de inspiración boehmiana. Mrs. Lead (1623-1704), se acerca a Pordage en el año 1668, y su misticismo alimentará las especulaciones de la Philadelphian Society. Se puede todavía mencionar al erudito Francis Lee (1661-1719), quien desposará a la hija de Mrs. Lead, y servirá de secretario a la "profetisa" del movimiento, dejando varios textos manuscritos muy significativos de las tendencias del boehmismo inglés de la Sociedad. Richard Roacy (1662-1730), místico y médium, participará también en esta exaltación de la piedad subtendida por la filosofía de Boehme. Es necesario agregar, en efecto, que los boehmistas se orientaron hacia la iluminación mística y la redacción de escritos apocalípticos o "milenaristas". La Philadelphian Society tendrá émulos en todas partes dentro de Inglaterra, y aun en el continente, por ejemplo entre los cuáqueros y aquellos que, en el siglo XVIII, se denominarán los "shakers". Otros, por el contrario, se conformarán con servir a la obra de Boehme comentando escrupulosamente sus obras, traduciéndolas para vulgarizar su pensamiento. Este es el caso de Dionisio Andreas Feher

(1649-1728), al que Serge Hutin ha consagrado un sustancial capítulo de su libro *Los discípulos ingleses de Jacob Boehme* (1960).

Místicos y poetas

La sensibilidad y la estética barrocas, sus sueños y sus arquetipos, no podían sino favorecer la eclosión de temas que la literatura mística no tarda en explotar y hacer fructificar, a través de una evocación poética del hombre, de la naturaleza y de Dios. Circe y el Pavo Real, para tomar la bella imagen de Jean Rousset, se desposarían con las figuras angélicas y los emblemas de una metafísica cargada con la herencia hermética, y marcada por la teosofía. Como escribe B. Gorceix: "El fenómeno religioso deviene literatura". En suma, la poesía debía poner en palabras las peregrinaciones del alma hacia la deidad, revelar a través de emblemas, de símbolos, de figuras y de "formas" el laberinto interior del hombre en busca de misterio.

Johannes Scheffler (1624-1677) es el más conocido de estos poetas místicos barrocos. Luterano, se convirtió al catolicismo en 1653, en Breslau. Entonces toma el nombre que lo volverá célebre: Angelus Silesius. Desde 1657 aparecen los *Aforismos espirituales y sentencias rimadas*, que en 1675 tomarán otro título: *El peregrino querubínico (Cherubinischer Wandersmann)*. La obra será leída por la mayoría de los místicos y teósofos del siglo siguiente. Angelus Silesius será considerado por muchos de ellos como el último místico alemán.

Doctor philosophiae et medicinae, Silesius frecuenta las grandes instituciones de Estrasburgo, de Leyden y de Padua, luego obtiene sucesivamente los puestos de médico del duque de Oels, y en 1654, el de médico en la corte de Ferdinando III, un tiempo antes de ser ordenado sacerdote. Se lanza de inmediato en la "carrera", mantiene buenas relaciones con los jesuitas y redacta panfletos contrarreformistas, textos cuya mayor parte será recopilada en las *Ecclesiologia.* Sin embargo, *El peregrino querubínico* sigue siendo, entre los otros tratados o traducciones de Silesius, el libro más prestigioso del autor. Esta colección de fragmentos y de "máximas", a la vez poéticas y místicas, tiende a expresar el goce de un contemplativo en busca de Dios, "en marcha" (*Wandersmann* designa al caminador y al viajero, y se distingue sensiblemente del peregrino, traducido con el término de *Pilger*) hacia la palabra divina. Silesius se sitúa en la línea de los místicos renoflamencos del siglo XIV y hasta, en cierta medida, de algunos Padres de la Iglesia, o de pensadores neoplatónicos como los teólogos apofáticos. Sus dísticos interesan pues, en este sentido, al esoterismo. La teología apofática lo conduce a aprehender a Dios por vías diferentes: para acercar la pura nada, el vacío o aun esa "Nada Eterna" o "Sobre-Nada" que designa el místico, Silesius hace intervenir dos formas de especulación surgidas del esoterismo. Como Bonaventure, distingue la mística "querubínica" de la mística "seráfica". La primera encuentra su expresión en *El*

peregrino querubínico, y la segunda en los dos tratados: *Santa Joia o Eglogas Espirituales* y *Descripción sensible de las cuatro cosas últimas*. Los títulos traicionan ya la influencia de la pastoral y de la parábola teatralizada que marcan al barroco. En ambos casos interviene la dimensión angélica, en la cual se alimentan el fervor religioso y la especulación mística. La parte querubínica constituye una aproximación "intelectual" a la divinidad, mientras que la serafínica revela un abandono al amor, un florecimiento sensible del alma en la presencia divina. Volvemos a encontrar todavía el esoterismo en el rol esencial acordado a las imágenes. Así el recurso al lirismo es un acto creador mirando hacia la misma creación, y el hombre debe encontrar al Dios que está latente en él: "Dios se hizo hombre en ti. Si no te haces Dios/ te burlas de tu nacimiento y te ríes de su muerte". O aun: "Yo debo ser sol, pintar con mis rayos/ la pálida mar de la infinita divinidad". Además, Silesius no vacila en utilizar ciertas imágenes que expresan, por su referencia explícita a la alquimia, por ejemplo, el poder de metamorfosis del verbo poético: el hombre, hecho de plomo, debe convertirse en oro. En otros lugares, la piedra filosofal es asimilada al amor de Cristo: "Amor es esta piedra que separa oro y barro,/ que hace un bien y me transforma en Dios". Independientemente del carácter teológico o hasta propiamente místico, al margen de nuestro propósito, esta poesía vehiculiza un imaginario que reúne las preocupaciones del esoterismo: analogía, correspondencia y trasmutación son las constantes. Las "bodas místicas" esbozan una verdadera ensoñación amorosa y hasta erótica. Jesús es "Eros eterno" y su cuerpo, en la *Santa Joia*, llama a la sensualidad. Jesús es templo de placer, atrae a Psyché. B. Gorceix ha resumido bien los roles correspondientes al querubín y al serafín:

> La traducción especulativa no se ajusta al resto de los términos abstractos. La gran tradición renoflamenca le entrega igualmente una legión de símbolos, de referencias a objetos o a hechos naturales susceptibles de una doble interpretación, real e ideal. El poeta del siglo XVII no elimina estas preciosas metáforas, pero su discreción en tiempos del barroco abusivo no es sino más meritoria. Sería necesario en este contexto alinear la perpetua comparación del estatus del hombre nacido por segunda vez, y el del ángel (...). En la unión, en efecto, alcanzamos esa "sobreangelicidad" que es la verdadera "humanidad". El ángel vive eternamente las delicias de la unión; no puede como nosotros gustarlas, apreciarlas, saborearlas, porque ignora lo que él es hasta que se encuentra privado de ellas. Somos, al fin de cuentas, más mimados que el ángel; debemos pues amar como el serafín, dominar como el trono, contemplar como el querubín, para devenir Dios.

Esta mística nupcial es heredera de una tradición espiritual a la que se asocia, en su tradición poética, el legado neoplatónico y la imaginación hermética.

Pero Angelus Silesius no es el único, en esa época de llamear de imágenes y de palabras, en requerir la atención del esoterismo. Las obras de Friedrich Spee (1591-1635), de Daniel Czepko (1605-1660), de Catharina Von Greiffenberg (1633-1694), o de Quirinus Kuhlmann (1651-1689) atestiguan, además de las influencias ya mencionadas, las de Paracelso, de Boehme o aun de una filosofía de la naturaleza —siendo la naturaleza *espejo* de la divinidad— inspirada en las grandes sumas medievales, como lo ha demostrado B. Gorceix en su libro: *Llamarada y agonía, místicos del siglo XVII alemán* (1977).

Este esbozo quedaría incompleto si no figurara, en nuestra rápida enumeración, el nombre de un "inclasificable" humanista y místico, sabio y *priscus theologus*: Athanasius Kircher (1602-1680). Su obra es considerable, especialmente para la historia del hermetismo y, en regla general, para la del sentimiento, el imaginario y la historia de las religiones en el siglo XVIII. Católico, Kircher no deja por eso de apelar a Hermes Trimegisto. Pese a la refutación de Casaubon, este excelente lingüista hace de la religión egipcia, a la que descubre en los jeroglíficos, el crisol de los "más altos misterios de la divinidad", como lo testimonia su *OEdipus aegipciacus* (1654). Todo emana del gran horno egipcio, a partir del cual se dibuja una especie de teosofía universal de la cual cada religión, cada tradición espiritual es un eslabón. A partir de "cuadros comparados", lingüísticos, simbólicos, mitológicos, arquitectónicos, etc., él se entrega a una verdadera enciclopedia de las religiones, comenta la magia natural, estudia la Kabbala y edifica vastas síntesis cosmológicas. Las suntuosas ilustraciones que ornan sus numerosas obras ofrecen un ejemplo particularmente completo de la iconografía barroca y del sueño universal que hechizaba a aquel que fue, sin duda, uno de los últimos humanistas y de los primeros enciclopedistas del esoterismo. De este jesuita, contemporáneo de Newton y de Descartes, Joscelyn Dodwin pudo escribir que era "un hombre del Renacimiento en busca del Saber perdido". Su abundante producción aclara a la vez un estado de espíritu en vísperas de la gran crisis europea de la segunda mitad del siglo, y también un estado de cosas en lo que concierne a la relación que la nueva ciencia mantenía con toda la tradición del esoterismo.

3 - Orígenes de la francmasonería especulativa

Nacimiento de la francmasonería

El nacimiento y la evolución de la francmasonería están estrechamente ligados a la génesis del esoterismo occidental. Las primeras huellas escritas que poseemos se remontan precisamente a fines del siglo XIV y principios del siglo XV. No obstante, es casi cierto que versiones anteriores, hoy perdidas, inspiraron a esos textos "fundadores".

Actualmente, numerosos historiadores admiten la nebulosa en la que los zambulle su investigación sobre los orígenes de la francmasonería. Las polémicas son vivas y los puntos de vista difieren en lo concerniente a los lugares y fechas exactos del surgimiento de esas confraternidades que recuerdan, en ciertos aspectos, a las corporaciones de oficios en la Edad Media: corporación de "franco oficio" o "guildas" ("ligas"). En Inglaterra y en Escocia, la organización del oficio es hoy bastante bien conocida. Roger Dachez, en la revista francesa *Renaissance traditionelle*, ha resumido notablemente y comentado los más recientes trabajos efectuados por los historiadores ingleses y escoceses sobre la cuestión. Lo escribe así:

> Los primeros testimonios concernientes a la organización del oficio de los albañiles (*maçons*) se remontan a 1356, en Londres, donde una querella opuso a los "albañiles de corte" (*hewers*) contra los "albañiles de colocación" (*setters or layers*). Las autoridades municipales, llamadas para arbitrar en el conflicto, editaron un primer código que precisa que hasta entonces el "Oficio no había tenido reglamento". Veinte años más tarde, los albañiles de Londres constituyen una de las 47 guildas reconocidas por la ciudad, y en 1377 eligen a seis de entre ellos para representarlos en el seno de la autoridad municipal.

Sin embargo, comprendido a través de la evolución y de la elaboración progresiva en el siglo XV del Oficio, el caso de *The London Mason's Company* aquí descrito parece único. En cuanto a la palabra "logia", de uso corriente en la francmasonería moderna, data del siglo XIII. Designa en esa época la pieza o la construcción edificada sobre la obra misma, lugar de acomodo de las herramientas, de reposo y de vida comunitaria de los obreros. En el siglo siguiente, por un deslizamiento metonímico, figura a los albañiles trabajando sobre una misma obra. Como lo precisa R. Dachez:

> Es en Escocia, en el siglo XVI, cuando la palabra aparece provista de un significado diferente, y sobre todo más complejo y más rico. Designa entonces a los albañiles trabajando en la construcción de una ciudad o de un distrito, y formando una jurisdicción permanente, que regla la organización del oficio y las diferencias entre los obreros y los empleadores. El rol de estas logias no se comprende verdaderamente si no se las sitúa en el marco de las "Incorporaciones", que nacen en Escocia, en los años 1400, para asegurar la organización de los diferentes oficios. La autoridad de estas ligas (guildas) oficiales les venía de una suerte de "patente", llamada *Seal of Cause*, librada por la municipalidad. Hacia fines del siglo XV, prácticamente todos los oficios estaban así estructurados en Escocia.

La complejidad del problema de los orígenes de la francmasonería, que no hay que confundir con el compañerismo que se desarrolla en el siglo XVI, tiene pues mucho que ver con criterios geográficos, con la cuestión de la transición entre esa masonería "operativa" y la masonería llamada "especulativa", luego con la polisemia de ciertos términos determinantes. Sobre estas cuestiones muy tenues, dos obras del historiador escocés David Stevenson han aportado recientemente mucha luz: *The First Freemasons. Scotland's early Lodges and their Members*, y *The Origins of Freemasonry* (1988). El verdadero problema es saber dónde, en qué circunstancias y en qué momento, las *Lodges* se enriquecieron con miembros no pertenecientes al Oficio. Parece que eso habría pasado en Escocia, en 1634, aunque el término de *accepted mason* (masón aceptado), así como también el de *free mason* (francmasón), sea atestado en Inglaterra desde 1646...

Los "Old Charges" y el "Regius"

Si nos atenemos al siglo XIV y a principios del siglo XV, verificaremos que de esa época datan los más antiguos textos que nos son conocidos. El Ms *Regius* se estima de 1390, y el Ms *Cooke* de alrededores de 1420. Conciernen a lo que se denomina los *Old Charges* (Antiguos Deberes) y son de tal modo relativos al oficio. Agreguemos que son ingleses, que se inspiran en versiones anteriores (1350) y que difieren de los textos característicos de las guildas o "incorporaciones" escocesas. En fin, precisemos que, entre estos primeros textos y los que los sucederán hasta el corazón del siglo XVIII, se nota un hueco de más de 150 años, puesto que en efecto hay que esperar a fines del siglo XVI para asistir a un recrudecimiento de documentos que designan los Antiguos Deberes. En Escocia, tales textos aparecen a mediados del siglo XVII, aunque su tradición haya sido conocida, sin ninguna duda, en el siglo XVI, cuando están en vigor en las logias inglesas puramente especulativas —a saber aquellas que reciben miembros no pertenecientes al Oficio—. Este último punto dejaría entender que las logias operativas habían abandonado el uso de esos textos, desde fines del siglo XVI.

¿Qué son estos Antiguos Deberes? El Ms *Regius*, el más prestigioso de los textos fundadores de la francmasonería, el primero en el tiempo, nos ofrece un buen ejemplo. Se trata de un texto de 794 octosílabos, redactado en lengua medieval del sudoeste de Inglaterra, y cuyos títulos están transcriptos en latín. Probablemente escrito por un clérigo, relata la tradición y los orígenes míticos del oficio de constructor y enuncia las reglas que deben presidir las relaciones entre obreros y "maestros" —empleadores—, esbozando los preceptos esenciales de moral que garantizan los deberes mutuos. Este último aspecto, propio de los Antiguos Deberes ingleses, está ausente de los textos escoceses.

El *Regius* se subdivide en varios capítulos. El autor hace, primero, re-

montar el origen del Oficio "más bello: la albañilería (masonería)", al arte de la geometría fundado por Euclides. La práctica del Oficio está ligada a la de ayuda mutua y de la fraternidad: "Así cada uno al instruirse, al otro ofrecía su asistencia. Entre hermanos, el reconocimiento, era el bien más poderoso". Seguidamente el Arte se habría propagado "en Athelstànt, gran Soberano de la Inglaterra". El último rey de los Anglios (925-940), tío de Hugo Capeto por alianza, se encuentra así depositario de los "secretos" y "virtudes de la ciencia" legados por Euclides, desde Alejandría en el siglo III antes de Cristo. El rey habría creado entonces "un verdadero estatuto de este oficio", estatuto luego desarrollado siguiendo quince puntos. Tres hechos deben retenerse: el origen inglés del Oficio en su organización, la trasmisión griega del Arte, y la formación de un "areópago de condes, duques, barones, señores de rangos diversos y de todas las edades, de grandes burgueses y de los mejores", encargados de hacer reinar la paz sobre el taller y de elaborar los estatutos. Un *Complemento de los estatutos* hace luego mención de otros quince puntos acerca del deber moral y religioso del compañero masón.

Para concluir, el *Regius* menciona sucesivamente las reglas de asiduidad y de saber, la leyenda de los Cuatro Coronados, el mito de Babel, la creación por Euclides de las siete artes liberales, la necesidad de la práctica religiosa y un tratado de civilidad (*Urbanitatis*). La leyenda de los Cuatro Coronados (*Quatuor Coronati*) deviene por otra parte en título distintivo de una de las más prestigiosas logias inglesas, creada en 1884, logia que aún hoy es el faro de la investigación histórica en materia de masonería —publica anualmente sus trabajos muy eruditos en un grueso cuaderno anual: *Ars quatuor Coronatorum*—. Como lo indica el preámbulo de cada número, que emana de "The Premier Lodge of Masonic Research", el nombre de ésta es un homenaje a los cuatro *stonemason* (la palabra designa a los cuatro albañiles operativos que trabajan la piedra), "finos imagineros" y "escultores hábiles", dice el *Regius*, que el emperador Diocleciano hizo ejecutar porque se rehusaron a esculpir su efigie. Ese rechazo del sacrilegio los condujo al martirio el 8 de noviembre de 302, e hizo de ellos los santos patrones de los talladores de piedras en Europa, desde el 400 hasta el 1600.

Si se lee, con referencia al *Regius*, el Ms *Cooke*, se retienen diferentes puntos que los textos ulteriores desarrollarán, desde el siglo XVI, y que perdurarán en los documentos de los siglos XVII y XVIII, a partir de los cuales se construye la francmasonería moderna: la de los masones especulativos. Sin embargo, es necesario permanecer muy prudentes en cuanto a estos orígenes, y circunspectos frente a la complejidad de condición de su surgimiento. En el transcurso de los cuatro siglos que seguirán a la redacción del *Regius*, muchos blancos, añadidos, modificaciones y depuraciones transformarán los Antiguos Deberes para finalizar en *Constituciones* y rituales, en el simbolismo tanto de las logias británicas cuanto de las continentales.

Es en todo caso cierto que el esoterismo propiamente masónico sólo

tomará la forma que le conocemos a fines del siglo XVI y en el transcurso del XVIII, en Inglaterra y en Escocia. Conocerá seguidamente muchas variantes tributarias del contexto histórico y religioso, de los hombres que lo pensarán y de los aportes que lo enriquecerán. Así su historia debe ser reubicada en la intersección de los diversos elementos constitutivos del esoterismo occidental *en general*, y en absoluto aislado de éste.

La masonería especulativa en el siglo XVII

Se sabe el aporte de la Edad Media a lo que se convertiría en la masonería moderna, desde el siglo XIV, y todos los problemas históricos que plantea la cuestión de los "orígenes".

No parece nada extraño, en la época de la Rosacruz y de las múltiples sectas o comunidades que derivan de ella, comprobar que precisamente en el mismo momento se cristalizan las corrientes y los aportes que darán nacimiento a la francmasonería especulativa. Todo está entonces en su sitio para favorecer su aparición, tanto en el plano histórico cuanto en el de la espiritualidad y de la filosofía. Responde, en una época de turbulencias, de conflictos y de transición, a una necesidad. En ella convergen múltiples aspiraciones.

Los primeros trabajos relativos al encuentro posible entre la fraternidad rosacruz y la masonería, se remontan al siglo XVIII, en Alemania, pero sólo en el siglo XIX esas investigaciones han sido confirmadas. En 1824, Tomás De Quincey, en su *Investigación de crítica histórica sobre los orígenes de los Rosacruces y de los francmasones*, se apoya en J. G. Buhle y afirma que la orden masónica deriva de la mistificación rosacruz. Si es imposible, según él, testimoniar la presencia en Alemania de "logias" rosacruces, esto no impide que "el rosacrucismo trasplantado a Inglaterra se haya convertido en francmasonería", que "la francmasonería no es ni más ni menos que el rosacrucismo, modificado por aquellos que lo trasplantaron a Inglaterra" (*London Magazine,* 1824). Se entiende: Robert Fludd habría sido el gran promotor de esa desviación, y la francmasonería habría así nacido hacia los años de 1640. ¿Qué sucede exactamente? Existen pocos documentos sobre el nacimiento de la masonería, pero disponemos, en cambio, de una abundante literatura "romántica" sobre el tema.

Cierto número de hechos, no obstante, son conocidos. Los "Antiguos Deberes" (*Old Charges*) juegan un rol importante en Inglaterra desde el siglo XIV. Además, en Escocia, ciertas logias operativas reciben miembros pertenecientes al cuerpo local de notables. Así, se supone que John Boswell of Auchinnleck habría sido admitido en el año 1600, en la logia Mary's Chanel de Edimburgo, caso único, si los hubo, hasta 1634. Se dieron seguidamente varias recepciones en Atchensonn's Haven y en Kilwinning, en 1672 y a continuación.

La famosa teoría de la "transición" de las antiguas estructuras corporativas a la francmasonería misma no deja de plantear problemas, a falta

de documentos y de testimonios claros. Roger Dachez escribe, en su artículo de síntesis *Los orígenes de la masonería especulativa en Gran Bretaña* (1989):

> En el siglo XVII, los registros de la Compañía de albañiles de Londres mencionan, a partir de 1620, una logia nombrada "Acception" (*Aceptación*), recibiendo a personas pertenecientes ya a la Compañía como operativos, y a otras extrañas al oficio (...). En 1686, en su *Historia natural del Staffordshire*, Plot cuenta la costumbre local de admitir en la "Sociedad de francmasones" (*Society of Free-Masons*), a personas de todas calidades, y dice que está "expandida en toda la nación".

No obstante, apoyándose en estudios aparecidos en Inglaterra estos últimos años, precisa que pocos documentos apuntalan esta teoría de la "transición". Entre ellos relevamos éstos: la recepción en 1646 de Alias Ashmole en una logia de Warrington, compuesta de siete miembros extraños al oficio —hecho consignado en el *Journal* de Ashmole—; en 1688, Randle Holme III, diputado del "Garter Kings of Arms" de Cheshire afirma, en su *Academie of Armory*, que ha pertenecido a una logia de Chester, y varias otras informaciones encontradas en sus archivos confirman la realidad de este aserto, mostrando que se extendió a otros miembros. Harry Carr, a partir de estos elementos, ha hecho periódicas las etapas de la transición en una serie de análisis titulados *600 Years of Craft Rituals* (1968) y reagrupados en los siguientes estudios: *Harry Carr's World of Freemasonry, Transition for operative to speculative Masonry* (1967). Se nota por ende una evolución y se verifica efectivamente que estímulos exteriores y no operativos inician lo que sería en el siglo siguiente la masonería especulativa, "filosófica".

Varios historiadores se opondrán, sin embargo, a la tesis de Carr. Así Eric Ward que, en 1977, y en el seno de la prestigiosa logia de los Quatuor Coronati, discute la teoría de la "transición". Se apoya para ello en dos postulados: la francmasonería especulativa es puramente inglesa y ésta, desde su origen, reivindicará una tradición inmemorial. Este último punto, lo hemos comprobado, es una constante del esoterismo que se cristaliza en el Renacimiento, especialmente a través de los sistemas edificados por los *prisci theologi* o los *sacri philosophi*, los "magos". Ward añade que esta nueva masonería ha tomado los usos rituales de las logias operativas, sin ser no obstante afiliado a ellas. Releyendo la historia expuesta por Carr, deduce que la expresión "freemason" es una forma abreviada de "freestone mason" ("piedra franca" que designa a una piedra calcárea apta para el tallado), y que aparece desde principios del siglo XIII. La expresión mencionada en el *Journal* de Ashmole —"new accepted" (recientes aceptados)—, remite a los hermanos recibidos el mismo día. Ashmole, evocando su iniciación en 1646, hace uso del término "free-mason", luego Plot y Randle, respectivamente en 1686 y 1688, lo retoman. Más tarde, surgen

otras expresiones vecinas: "Adopted mason", "freed-mason" o "accepted masons" y todas designan a miembros no operativos. Estas expresiones compuestas marcan una diferencia respecto de la forma contraída de "free-mason", ruptura ortográfica que testimonia una ruptura semántica entre el operativo y el no operativo. R. Dachez habla justamente de esta "trampa de palabras", que conduce a avalar la teoría de la transición, actualmente cuestionada.

De hecho, nada prueba que los miembros extraños al oficio hayan sido admitidos en logias operativas inglesas, cuando éste fue el caso en Escocia, como lo demostró David Stevenson en su estudio: *Scotland's Early Lodges and their Members* (1988). Es probable que las primeras logias masónicas inglesas fuesen puramente especulativas y que no alterasen el funcionamiento de las organizaciones del oficio, de las cuales eran independientes. Nada testimonia que dichas logias hayan derivado de logias anteriores operativas. Sin embargo, y aquí se encuentra el vínculo, la masonería especulativa habría tomado de los operativos textos y rituales, usos. Roger Dachez añade:

> Cualquiera que haya podido ser su origen, y sea cuales fueren sus conexiones infinitamente dudosas con las logias operativas, aparece que las logias inglesas, cuyas huellas más antiguas se remontan quizás a 1620 (al margen de la Compañía de albañiles de Londres), y sobre todo en 1646, habían desaparecido totalmente a fines del sigloXVII. Ninguna información nos ha llegado acerca de la *Acceptation* de Londres después de la nota de 1682 en el *Journal* de Ashmole. Nada naturalmente sobre la logia de Warrington, ni sobre la de Chester.
>
> No vemos ningún vínculo entre ellas y las cuatro logias que fundaron, en 1717, la Gran Logia de Londres. El mismo origen de estas últimas es perfectamente desconocido; se dice, por consecuencia, "de tiempo inmemorial"...

En suma: puramente inglesa, la masonería especulativa no parece derivar de corporaciones operativas. Fue independiente y autónoma, y los pocos notables no operativos admitidos en las logias de Inglaterra o Escocia no tuvieron prácticamente ningún peso sobre ellas; se trata finalmente de títulos honoríficos. Si el contexto político jugó un rol importante en el nacimiento de la masonería especulativa, como lo ha sostenido F. W. Seal-Coon en su estudio *The Birth of Freemasonry* (AQC, 1979), es necesario sobre todo situarla en su clima espiritual y religioso. El cisma con Roma, la Reforma y la política de Enrique VIII en 1534, inauguraban una importante crisis política y religiosa que duraría más de un siglo y medio. Católicos y reformados se entregaron a una guerra encarnizada, y el clima de hostilidad favoreció el surgimiento de sociedades "secretas". Si se agrega la influencia ejercida por el nacimiento, en el siglo XVII, de la Rosacruz y, por otra parte, la supervivencia del esoterismo del Renacimiento y de sus

diferentes ramas, se comprueba que el misterioso origen de la masonería especulativa se encuentra en el centro de un conjunto complejo. Es difícil por ello desenredar la madeja, a falta de documentos precisos y normativos. Si algunos confieren un origen político al nacimiento de la masonería especulativa —defensa de la realeza—, otros, como Colin Dyer en su estudio *Some Thoughts of the Origin of Speculative Masonry* (AQC 95, 1882), le atribuyen a partir de los años 1560-1580 un origen religioso. El tomar de la masonería operativa ciertos usos, la "revisión" de los *Old Charges* (Antiguos Deberes), la ausencia de "transición" y los puntos de vista conjugados de lo político y lo religioso son elementos de los que dispone el exégeta. En suma, la masonería especulativa tal como se la entiende hoy —"sistema particular de moral velado por alegorías e ilustrado por símbolos"— sólo florece realmente en el siglo siguiente. Sin embargo, se puede hablar de masonería especulativa en el siglo XVII, si se tienen en cuenta las desviaciones mencionadas en relación con el oficio, y en el marco limitado de Inglaterra del Norte y la frontera con Escocia. En resumen, y en los respectivos planos de lo político y de lo religioso, se nota la causa posible de la defensa de la realeza, la preocupación por la unidad del reino y por la tolerancia y la paz, luego la influencia de diferentes corrientes herméticas, teosóficas y místicas, otros tantos rasgos que favorecerán el espíritu de convivencia, de caridad y de concordia en el cual se construirá la masonería moderna.

Para concluir, debemos referirnos a los últimos trabajos importantes que nos permiten distinguir, en el siglo XVII, el caso inglés del caso escocés. David Stevenson, en dos libros, *The Origins of Freemasonry, Scotland Century 1590-1710* (1988), y *Freemasons, Scotland's Early Lodges and their Members* (1988), ha descubierto los hechos siguientes, que demuestran que Escocia fue la cuna de la masonería: el uso más antiguo de la palabra "logia", en los *Status Schaw* a fines del siglo XVI, primeras admisiones de no-operativos en esas logias, trazos específicos de los rituales, símbolos y usos de la francmasonería especulativa, primeros catecismos, aparición de un tercer grado en el siglo XVII, etc. En Inglaterra, anota la presencia de los *Old Charges* desde fines del siglo XIV, la utilización de la expresión "accepted mason", y la presencia hacia 1646, en Warrington, de logias exclusivamente compuestas por no-operativos. En fin, es en Gran Bretaña donde se constituye, en 1717, la primera Gran Logia. De hecho, se nota que en Escocia ha tenido lugar una mutación y que en Inglaterra, al contrario, existe una distinción radical entre la masonería de los *Old Charges* y la masonería especulativa, que aparece hacia mediados del siglo XVII.

El rol de William Schaw (1550-¿?) es determinante. En 1598, publica sus *Status*, que retoman varios elementos de los *Old Charges*, especialmente del manuscrito *Cooke* (1410), evoca una red de logias y la nominación por parte del rey de un guardia general para el conjunto de logias de Escocia. Tiene en cuenta las observaciones que había engendrado la reforma de 1588, concerniente al oficio. Pero, sobre todo, el artículo 13 dice que

todo aprendiz y todo compañero debe ser instruido —y controlado por el guardia—, sobre "the art of memorie and science thairof". Esta expresión nos recuerda al esoterismo renacentista, lleno de hermetismo y de kabbala, del cual Giordano Bruno encarnará la última gran figura. El hecho de que Schaw emplee la expresión exacta de "arte de memoria" muestra la filiación entre este esoterismo y la masonería, de la cual Schaw bien parece ser, a fines del siglo XVI, el verdadero fundador; masonería que fija la evolución espiritual y especulativa de modo muy neto en relación con las corporaciones y con el Oficio de la Edad Media. El segundo punto por relevar es la mención de un personaje, también surgido del Renacimiento, el arquitecto. Este nos remite a una figura especulativa e intelectual que se encuentra en toda la tradición neoplatónica, en el hermetismo del Renacimiento... pero también en la *Fama* de Christian Rosa-Cruz... A justo título Stevenson pone el acento, en un capítulo importante de su libro *The Origins of Freemasonry*, sobre el aporte considerable del esoterismo renacentista en la "reforma" de Schaw, aporte que conduce a la masonería a devenir especulativa: neoplatonismo, filosofía oculta y *prisca theologia* de fuente egipcia, arte de memoria, rosacrucismo, figura central del arquitecto.

El caso de Robert Moray (1607-1673) es, en este sentido, ejemplar: ingeniero militar y humanista preocupado de espiritualidad, vivió una existencia plena de aventuras. Encarcelado en 1645 luego de combates librados contra el Imperio, en Baviera, mantiene entonces una larga correspondencia con... Athanase Kircher. Se adivina desde allí cuál fue su formación y qué lugar debió tener en su compromiso masónico —fue recibido masón por los miembros de la logia de Edimburgo que servían en la armada escocesa, de la que era cabo general, en el curso de la guerra llevada en tierra inglesa contra Carlos I—. Su testimonio en la correspondencia y las huellas que dejó —sellos, firma, dibujos— constituyen una suerte de radiografía del francmasón especulativo tal como lo inducía la reforma de Schaw.

En suma: son ciertamente los miembros de esas logias escocesas del siglo XVII quienes fueron los primeros masones especulativos, en el sentido que se entenderá al siglo siguiente. El divorcio con el oficio medieval queda ahora consumado, aunque éste sea una fuente determinante de inspiración y de ejemplo. La segunda fuente es la del esoterismo renacentista, en la movilidad del cristianismo neoplatónico y hermético. En fin, la referencia mítica e histórica asienta la tradición de esta nueva masonería constituida por no-operativos. Roger Dachez resume así el análisis de Stevenson:

> En otros términos, el sistema de William Schaw era una organización de oficio, por consecuencia *operativa*, cuyos fundamentos últimos eran de naturaleza intelectual y religiosa —¿no podríamos decir especulativa?—. Nada permite afirmar que tal estructura implícita haya existido en alguno de los grupos transitorios denominados *logias*, y que existieron en la Edad Media tanto en Inglate-

rra como en Escocia. En esto reside, precisamente, la radical novedad de William Schaw.

Aquí, una vez más, se lo puede considerar el fundador de la francmasonería. Así después de la reforma de Schaw en Escocia, Inglaterra toma la posta a fines del siglo XVII. Existen masones puramente especulativos hacia 1650, como lo demuestran los testimonios de Ashmole o de Randle Holme, pero operan de manera "salvaje" en logias ocasionales, mientras que la estructura existe en Escocia. Las logias escocesas inspirarían luego a esos masones y les ofrecerían elementos nuevos en cuanto a rituales y usos. El encuentro se operaría a principios del siglo XVII, esta vez en Inglaterra, con la creación de la Gran Logia. Dicho de otro modo, es por cierto Inglaterra la que concretaría, desarrollaría y precisaría lo que Escocia ya había creado en el siglo XVII. De inspiración escocesa, la francmasonería especulativa, moderna, encontraba así en Inglaterra —donde había aparecido de manera autónoma y todavía muy difusa— una nueva patria. Estaban echados los puentes hacia el *Enlightment* que asimilaría el legado del Renacimiento. La francmasonería moderna tomará a su cargo la mayor parte de los conocimientos y de la práctica del esoterismo occidental, y preservará su patrimonio. Será el tronco a partir del cual se desplegarán sus diferentes ramas.

Se puede en efecto estimar que el siglo XVII, siglo de desafíos y de rupturas, dio el último toque al edificio del esoterismo, permitiéndole así expandirse en el siglo siguiente, especialmente en el seno de las corrientes de la teosofía y de la *Naturphilosophie*. En el siglo XVIII se abriría el debate que opondría esoterismo y "ocultismo", viendo algunos en este último una forma degenerada de la herencia del primero. En fin, en el siglo XIX el ocultismo adquiriría títulos de nobleza, eclipsando un poco el fondo esotérico sobre el que se apoyaba. Será necesario entonces esperar el período moderno y su esfuerzo de conceptualización, para estar en condiciones de distinguir al uno del otro, y de esbozar sus relaciones a veces ambiguas, siempre complejas, que mantendrán. El desarrollo de la francmasonería en el siglo XVIII dará una imagen bastante completa de las múltiples facetas de este debate, reflejando perfectamente las diversas tendencias de la "tradición" esotérica propiamente hablando. *Last but not least...*

IX

Evolución, síntesis y derivas
(Siglos XVIII y XIX)

"El hombre es un ser encargado de continuar a Dios allí donde Dios ya no se hace conocer por sí mismo (...) Pero lo continúa en el orden de las manifestaciones y de las emanaciones, porque allí Dios sólo se hace conocer por sus imágenes y sus representantes."

Louis-Claude de Saint-Martin
El Ministerio del Hombre-Espíritu

La estética barroca del siglo XVII había favorecido la irrupción de un verdadero discurso filosófico, en Alemania especialmente, y privilegiado, dado su gusto por la metamorfosis, la emblemática de la alquimia espiritual. El milagro renacentista de los siglos XV y XVI, por su parte, había permitido al esoterismo cristalizarse: hermetismo, Kabbala cristiana, magia natural y paracelsismo habían entonces conquistado una forma de autonomía y tomado conciencia, en el seno de un vasto conjunto cultural, de sus respectivos valores. Después de 1600, se había asistido a un retroceso, a una marginación de ese esoterismo en relación con las instituciones oficiales de las Iglesias, del poder secular y de la Universidad. A los fuegos de esa espiritualidad abierta sobre la imaginación tanto como sobre el conocimiento universal, debían así suceder las llamas de las hogueras y las fulminaciones. Frente a éstas, el esoterismo debía ciertamente mantenerse, pero, sobre todo, era conducido a tomar otras vías. Desde este punto de vista, el surgimiento de la corriente Rosacruz nada tiene de oscuro. La idea de "Iglesia interior", asimismo, hacía su camino, pese a las resistencias y reticencias que no dejaban de nacer en la confusión ambiente, seguidamente de múltiples conflictos europeos. Los desafíos lanzados en el siglo XVII darían sus frutos en el siglo siguiente. La teosofía de Boehme no carecería de discípulos y de émulos; la alquimia de esencia hermética continuaría expresándose en el espacio de una filosofía de la naturaleza; el rosacrucismo y la francmasonería, en fin, conocerán sus más bellas horas de gloria a través de órdenes iniciáticas, cuya enseñanza y acción serán de-

terminantes. Las artes y las ciencias, espejos fieles de las mutaciones, contribuirán a enriquecer un imaginario que, desde el siglo XII, no había cesado de manifestarse.

El siglo XVIII comienza efectivamente en los años 1680-1690, en una época de rupturas de todo tipo que afectan la evolución de la cultura occidental; rupturas epistemológicas, religiosas, políticas o filosóficas; así, Isaac Newton descubre las leyes de la gravitación universal en 1687, el edicto de Nantes es revocado en 1685, la declaración de derechos es proclamada en Inglaterra desde 1687; en el mismo período se impone el magisterio de Leibniz, de Locke, de Fontenelle o de Malebranche. Las refutaciones, ejercicios obligatorios, animan la polémica y reflejan las disensiones que surgen a la luz del día, como lo demuestran, por ejemplo, la *Censura philosophiae Cartesianae* (1689) de Daniel Huet (1630-1721), o aun la *Anti-Spinoza sive Examen Ethices B. de Spinoza* (1690) de Christoph Wittichius (1625-1687). Después de las condenas de que ha sido presa, el esoterismo debe enfrentar las utopías del progreso, de la democracia y de la modernidad. Contrariamente a algunos que persisten, aún en nuestros días, a situarlo en el área de la "reacción", y lo reducen a una toma de posición devolucionista, veremos que supo también proyectarse en las "tradiciones del porvenir"—para retomar la expresión del poeta Saint-Pol Roux en el siglo XIX—. El esoterismo participó, con más de un título, en los sueños del siglo XVIII, sin por lo tanto cortar sus raíces. Por su naturaleza misma, rechazará los dualismos y los sustituirá por una dinámica de integración.

Así, los logros del Renacimiento no se perderán. La evolución de las diferentes ramas del esoterismo se acompañará por una síntesis que ilustra de maravilla el prototipo del *Naturphilosophen*, a menudo hombre de ciencia y *homo spiritualis*, sabio y poeta. El siglo llamado "de las luces" será también el del iluminismo y, pese a ciertas oposiciones, no hay que fijar estas dos vertientes en el interior de una contradicción irreductible. Por el contrario, es verdad que el esoterismo de los siglos XVIII y XIX se yergue contra la marea de lo que él considera como peligros: el materialismo y el pragmatismo, un acercamiento científico puramente experimental y separado del espíritu, el fideísmo religioso, que consuma el divorcio entre el hombre de saber y el creyente, ciertas formas de ateísmo vehiculizadas por el movimiento de la *Enciclopedia*, o bien el dogmatismo religioso de las Iglesias. Robert Amadou, en su opúsculo titulado *Iluminismo y contra-iluminismo en el siglo XVIII* (1989), ha aclarado una gran parte de esta problemática compleja que divide siempre a historiadores y filósofos. Como lo subraya justamente, los iluministas se negaron a separar *Scientia Dei* y *Scientia de Deo* ("ciencia de Dios" y "ciencia a propósito de Dios"). Hay que añadir que, en muchos casos, se preocuparon igualmente de *scientia naturae et hominis* ("ciencia de la naturaleza y del hombre").

La síntesis iba a operarse a dos niveles. Por una parte, a través de la afirmación de la teosofía y de la *Naturphilosophie*, o por el canal de las co-

rrientes masónicas y paramasónicas, y, por otra parte, a través de toda una literatura llena de hermetismo, de kabbala y de tradición greco-egipcia. Las "sumas", obras de síntesis y ya de sincretismo, como las de Dom Pernety (1716-1796) lo atestiguan. Así, las *Fábulas egipcias* (1751) y el *Diccionario mito-hermético* (1758), llegarán a ser clásicos y obras de referencia en las cuales, entre muchas otras, beberán los literatos. Lo maravilloso, los cuentos y el folklore, pero también las utopías y las narraciones de viajes, que suscitan un marcado interés, son otros tantos géneros literarios con los cuales el esoterismo mantendrá una relación frecuente. Lo "oculto" y las diversas manifestaciones del misterio encontrarán, por su parte, la posibilidad de expresarse en la *gothic story* de fines del siglo XVIII y, por supuesto, en lo fantástico naciente al alba del siglo XIX. En fin, numerosos escritores y artistas se harán promotores del esoterismo, lo ilustrarán y explotarán su potencial poético.

Es finalmente en el siglo XIX tan sólo cuando el ocultismo adquirirá preeminencia, y el esoterismo conocerá numerosas derivas. Si la egiptofilia, desde el abate Kircher hasta la campaña de Egipto y los descubrimientos de Champollion, se prolonga en el plano del conocimiento histórico, también engendra la gran *novela* egipcia. Este ejemplo es significativo, pues demuestra cómo ciencia y ficción formarán desde entonces una parte ligada, todo a lo largo de un siglo XIX cuya génesis trazó Philiphe Murray, en la encrucijada de lo oculto y del progreso, en su libro *El siglo XIX a través de las edades* (1984). Confusiones y derivas nacen de esa observación telescópica entre un objeto de ensoñación literaria y una real literatura esotérica. Difícil, de allí, encontrarse en ellas, y la historia de este encuentro queda en gran parte por hacerse. Se puede retener, en este sentido, la fórmula de Pierre A. Riffard que, aunque lapidaria, resume bastante felizmente la cuestión: "El esoterismo del siglo XVIII fue sobre todo filosófico y ritualista. El esoterismo del siglo XIX será sobre todo literario y ocultista".

Sigue sucediendo que, si la teosofía, la filosofía de la naturaleza y eso que se llama el Iluminismo son los tres grandes conjuntos que dominan al esoterismo en el siglo XVIII, no por eso dejarán sin embargo de evolucionar en el siglo XIX. La aparición del ocultismo como un sistema de pensamiento y una práctica autónomos tenderá a instaurar ciertas confusiones. Tomando de las teorías del esoterismo, desviando otras, el ocultismo se situará no obstante, en ciertos casos, en la huella cultural, filosófica y espiritual del esoterismo tal como se cristalizó en el Renacimiento. Su espíritu sincrético lo conducirá a privilegiar prácticas y no a elaborar conceptos. De hecho, aparece a menudo, en el siglo XIX, como un esoterismo "vulgarizado" y, sobre todo, como una reacción al positivismo científico y filosófico. De suerte que se aferra menos al dominio de las ciencias religiosas propiamente hablando, que a un fenómeno a la vez cultural y social. Pero, como ya ha sido precisado en la introducción, la distinción sigue siendo compleja y depende en gran parte de la terminología, como en los casos particulares que encontramos.

1 - Afirmación y confirmación de la corriente teosófica

Si la misma palabra "teosofía", a menudo mencionada en el curso del estudio del esoterismo occidental, significa en primer lugar "Sabiduría de Dios", se precisa en el siglo XVII con el surgimiento del pensamiento de Boehme. La obra de éste, en efecto, es el asentamiento determinante de esta corriente, tal como se desarrolla en los siglos XVIII y XIX.

A partir del siglo XIII, se comienza a distinguir a los teósofos de los teólogos o de los filósofos. Antoine Faivre resume así la evolución del término, en *The Encyclopedia of Religion*:

> El término fue claramente definido a principios del siglo XVII, quizá bajo la influencia del *Arbatel*, un libro de magia blanca que aparece alrededor de los años 1550 o 1560, y que circuló ampliamente. En este trabajo, la palabra adquiere su sentido corriente. Después de ese momento, aparece en los trabajos de otros autores importantes, como en el *De igne*, de Heinrich Khunrath, el *De Basilica Chyrnica*, de Oswald Croll y, por sobre todo, en los escritos de Jacob Boehme.

Boehme es, en efecto, el primero en reivindicar el título de teósofo en su *De signatura rerum*. Lo reivindica para responder a aquellos que lo acusan de paganismo so pretexto de que habría confundido la naturaleza con Dios. Boehme precisa entonces que distingue la naturaleza regida por el *spiritus mundi* de la "naturaleza interior". Valentin Weigel, en 1618, emplea el mismo término en su *Libellus Theosophiae*. Será seguido en esto por otros pensadores, como Johann Georg Gichtel (1638-1710) o Gottfried Arnold (1665-1714).

Desde comienzos del siglo XVIII, el empleo de la palabra se hace corriente, y su significado se fija. Entre las obras que contribuirán a anclarlo en la lengua alemana, pueden citarse las siguientes: *Theophilosophia theoretica et practica* (1710) de Sincerus Renatus, *Opus magocabalisticum et theosophicum* (1721) de Georg Von Welling y hasta —para no dar sino unos pocos ejemplos— la obra en latín de Johann Jacob Brucker, *Historica critica philosophiae* (1741), que consagra todo un capítulo a la teosofía (*De theosophiis*). De tal modo, si los grandes diccionarios de la época son discretos o, peor, polémicos, son las mismas obras de los filósofos las que dan derecho de ciudadanía a la palabra y a la cosa.

La teosofía quiere ser, en primer lugar, una aproximación intelectual y especulativa a los principios que unen a la divinidad, la naturaleza y el hombre. Se funda sobre una hermenéutica esotérica instruida por la teoría de las correspondencias y las homologías. En este sentido, prolonga una enseñanza que el hermetismo y las diferentes filosofías de la naturaleza

habían vehiculizado: todo es analogía u homología en la Creación, y cada parcela del Universo está en estrecha relación con la luz divina. Simultáneamente, la teosofía se alza con dos opciones: la que consiste en penetrar y en comprender, a partir de una experiencia interior, los misterios de la divinidad, y la que se preocupa más ampliamente por acercar dichos misterios a y por el Universo creado. La última opción integra evidentemente una filosofía de la naturaleza y una especulación esotérica, mientras que la primera se sitúa más bien del lado de la iluminación interior y de la contemplación mística. El rol de la imaginación creadora es importante, en este último caso, puesto que todo participa de efectos de espejo, de procesos analógicos. Además, la teosofía se constituye a partir de una lectura del mito bíblico del Génesis. Ella "esoteriza" el mito de la creación y lo proyecta a una soteriología, una sofiología y un deseo de reintegración. Respectivamente, pues, las nociones de salvación y de redención, de alma del mundo y de escatología intervienen.

Ahora bien, Boehme plantó jalones, y su doctrina de la Sabiduría divina engendra numerosos comentarios, entre ellos el de Louis-Claude de Saint-Martin que, en *El Ministerio del Hombre-Espíritu* (1802), opera una síntesis de los mitos fundadores de la teosofía boehmiana. El teósofo es, entonces, en primer lugar, un mitólogo, alguien para quien el mito de la creación divina tiene un sentido, que él actualiza en su busca de conocimiento y al cual se acerca. Descifrando las "signaturas divinas" en la naturaleza, con la ayuda del mito, está en condiciones de aprehender el misterio de la creación. ¿Acaso San Pablo no había dicho, en su célebre *Epístola a los Corintios* (II, 10): "Porque es a nosotros a quienes Dios lo ha revelado por el Espíritu; el Espíritu en efecto sondea todo, hasta las profundidades de Dios"? De tal modo, todo conocimiento es trasmutación del ser, vía de salud y de esperanza. La del teósofo engloba todas las adquisiciones del esoterismo renacentista, desde la Kabbala y la aritmosofía platónica, hasta las especulaciones de la mística o de la alquimia espiritual. De allí, según lo ha escrito Antoine Faivre en su libro sobre *El esoterismo en el siglo XVIII* (1973): "El estudio de la naturaleza permite entonces al hombre realizar una perfecta unión mística desde esta tierra. Siendo la naturaleza, en su estructura teológica, una revelación gradual de Dios, la ciencia adquiere al mismo tiempo un significado religioso; la salvación del mundo deviene entonces posible gracias a un conocimiento de este mundo por el hombre".

Volviendo a visitar los mitos a menudo ocultos por la teología oficial, y en cambio interrogados por la Kabbala judía o cristiana, así como también por el hermetismo y la teología platónica, el teósofo asegura la perennidad del optimismo universalista del esoterismo. Boehme y el rosacrucismo marcaron ese entusiasmo que la teosofía de los siglos XVIII y XIX, reanudando con el esoterismo renacentista, amplificará insuflándole también la vivificante virtud de un "imaginario". Más allá de las Iglesias y de las confesiones, la teosofía será verdaderamente la forma más acabada del esoterismo de esa época.

La teosofía boehmiana

Brucker, en su *Historia*, o Arnold, en su *Unpartheyiste Kirchen-und Ketzerhistorie*, enumeraron respectivamente los nombres de los grandes teósofos, y declinaron las grandes características de la teosofía heredada de Boehme. En la segunda mitad del siglo XVII, y pese a las diferentes tomas de posición confesionales, la lectura y el comentario del zapatero de Görlitz dominan todo un aspecto del pensamiento religioso. Gichtel edita sus obras en Alemania, los quietistas como Mme. Guyen (1648-1717), Antoinette Bourignon (1616-1680) o Pierre Poiret (1646-1719) lo leen, y es objeto de múltiples exégesis; Dionysius Andreas Freher (1649-1728) analiza la teosofía boehmiana con rigor. Basta, para tener una idea más completa del rol de Boehme y del interés que suscitó, con consultar la gruesa bibliografía recolectada en 1929 por A. Koyré en su tesis, *La filosofía de Jacob Boehme.*

William Law (1686-1761), discípulo de Freher, y luego el poeta teósofo y pintor visionario que fue William Blake (1757-1827) ilustraron, cada uno a su manera, el pensamiento de Boehme en Inglaterra. Aparte de ellos, sólo algunas obras anónimas se dedicarán a él del otro lado de la Mancha.

La iglesia anglicana dará un lugar importante a los escritos de William Law. Después de sus estudios en Cambridge, éste recibe el sacerdocio y se convierte en *fellow* de su colegio. Devora una abundante y muy ecléctica literatura: las obras de los platónicos de Cambridge encuentran sitio junto al *Tratado de la naturaleza y de la gracia* de Malebranche; y las obras de pensadores católicos, como los diferentes teólogos de la Edad Media, se codean con los quietistas del siglo XVII. La primera ruptura será la que conduce entonces a Law a unirse a los anglicanos *non-jurors*, partidarios de los Estuardo contra los de la casa de Hannover, y fervientes de Jacques III. Las consecuencias de esta elección —exclusión de la Universidad y de la jerarquía anglicana— llevarán a Law a defender la iglesia como "sociedad espiritual" y, por ello, a todos los principios de la "Alta Iglesia" (*High Church*).

Así contribuirá, en un pequeño círculo de discípulos, a la edificación del movimiento metodista. En el curso del segundo período de su vida, y después de un tiempo de reclusión ascética, descubre a Boehme, y su experiencia mística evoluciona repentinamente hacia una teosofía. Serge Hutin relata así este cambio:

> Como el mismo Boehme, el místico inglés es atormentado por la oposición aparente que existe entre Dios, ser a la vez soberanamente bueno y todopoderoso, y la realidad positiva del mal en el mundo. En tanto que el hecho de la caída no es revelado al espíritu del hombre, el Universo permanece, para este último, como un enigma insondable. Dios es todo Amor: ¿cómo el mal, el desor-

den, han podido surgir en un Universo organizado y gobernado por ese Dios de bondad?

Prefiriendo partir del Dios personal como principio de las cosas —y no del *Ungrund* boehmiano—, Law sigue no obstante a su maestro en todo lo que toca a la doctrina de la creación. Rechaza como Boehme la creación *ex-nihilo*, evoca la "naturaleza eterna", envoltura divina, distinta no obstante de la deidad, y retoma el principio del *hacer* divino: Dios ve, en el espejo de su sabiduría, el mundo posible, y su naturaleza divina lo desea, luego lo crea. Este acto de magia reposa sobre la analogía entre naturaleza divina y naturaleza terrestre y humana, en el interior de un proceso dinámico de producción. La analogía pasa por el reflejo y el deseo de la naturaleza divina engendra la naturaleza temporal. Law relee, con Boehme, el relato de la creación y luego el de la caída, plantea la cuestión del estatus de Lucifer y viene naturalmente a interrogar sobre una posible redención. Sobre ésta, retorna a la actitud mística que lo había hecho escribir, en su primer período, el *Serious Call* (1729). En suma, Law privilegia la actitud mística en detrimento de la especulación filosófica. "Interioriza" la doctrina de la salvación de Boehme. Sus obras, *Spirit of Prayer* y *Spirit of Love,* datan respectivamente de 1749-1750 y de 1752-1754, y ponen el acento en la necesidad de una pasividad interior, susceptible de desarrollar el puro amor y de favorecer, para el alma, la comunión con el Dios de la Trinidad. En otros términos, la contemplación y la meditación están por sobre la especulación teosófica. Evacuando la condena eterna, Law llama con sus deseos a la restauración de un estado angélico, y a las bodas espirituales del alma y de Dios. Bien parecería que aquí la influencia de la mística renoflamenca haya sido importante, viniendo a alterar la pureza doctrinal de la teosofía de Boehme.

William Blake interesa tanto al historiador de ideas como al de arte y literatura. Profeta y visionario para algunos, místico e iluminado para otros, Blake sigue siendo, sea como fuere, un genio inspirado y un "hombre de deseo". Numerosos temas, en el interior de su obra pictórica y literaria, son de esencia boehmiana: mito del andrógino, caída del hombre y de Lucifer, problema del mal, relato de la creación o celebración de la imaginación creadora, etc. Aunque su teosofía gane si es leída esencialmente a través de sus alegorías gráficas y de sus suntuosas videncias poéticas —bastante complejas y confusas—, debe ser objeto de algunas explicaciones. Es en primer lugar un hecho dependiente de influencias múltiples y diversas, que se expresan en un verdadero sincretismo poético: la gnosis, el hermetismo y la alquimia, la teoría de las correspondencias tal como la presenta Swedenborg (1688-1772), el pensamiento neoplatónico, el rosacrucismo y la teosofía boehmiana surgen aquí o allá. Ha leído a Boehme y conoce a Law. Del primero, Blake retiene sobre todo la dinámica contradictoria del bien y del mal. En el *Matrimonio del cielo y del infierno*, celebra a Swedenborg, "ángel sentado al pie de la tumba", y escribe que "sin los contrarios, no hay progreso". Descifra a Boehme con la ayuda de la fi-

losofía hermética y de los principios de la alquimia, mostrando la posible armonía de las oposiciones. La teosofía boehmiana interviene entre otras fuentes y comentarios, por ejemplo en las representaciones de la *Sophia*, o aun en los relatos de la caída. La obra muy rica de William Blake condensa casi todas las formas del iluminismo romántico que sucederá a la teosofía del siglo XVIII. Pierre Boutang, en su *William Blake* (1970), ubica con justicia a la "imaginación" en el corazón de la cosmología y de la inspiración de Blake, imaginación tendiente a una liberación de la picota religiosa y de los prejuicios del materialismo. También hay que agregar, con Kathleen Raine, autora de *La imaginación creadora de Blake* (1983), que, para el autor de *Cantos de inocencia* y de *Cantos de experiencia*, especie de Dante romántico inglés, el "hilo de oro" de su obra "es una madeja muy enredada". Es en la creación artística y poética donde conviene saborearlo, más y mejor sin duda que en una intención conceptual. Blake no será el único poeta que leerá a Boehme. Toda Europa descubrirá al pensador teutónico y, a fines del siglo XVIII, el esoterismo conocerá los favores de la literatura, como hemos intentado mostrarlo en nuestro artículo de la *Enciclopedia de los esoterismos* (por aparecer en 1993): "Literatura y esoterismo en los siglos XVIII, XIX y XX".

En Alemania, los efectos de la teosofía boehmiana serán considerables. La mayor parte de los filósofos e iluminados alemanes, y más generalmente europeos, sufrirán la influencia de Boehme. Hasta la filosofía reclamará su ascendencia, como lo testimonian Hegel y muchos de sus discípulos.

Teósofos e iluminados

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, la corriente teosófica se expresa plenamente en la obra de varios pensadores germánicos. Estos utilizan las diferentes corrientes esotéricas que el Renacimiento puso a su disposición, y operan síntesis originales. La Kabbala engendra un gran número de publicaciones, el movimiento rosacruz se expande y el hermetismo tiene sus partidarios. En todos los casos, o casi, se trata de reivindicar una "iglesia interior", capaz de diferenciarse de la institución dogmática y del pragmatismo científico. Razón y espíritu, conocimiento y fe se funden en estos sistemas, ellos también "enciclopedistas", según el modelo de las grandes sumas medievales.

Friedrich Christoph Œtinger (1702-1782), de origen pietista, intenta en primer lugar proceder a una síntesis entre el pensamiento de Wolff (1679-1754) y el de los místicos o iluminados cristianos, de Malebranche y aun de los cabalistas. Lee, en efecto, la *Cabala denudata* de Knorr de Rosenroth, publicada en 1677, y se inicia en los secretos de la mística judía. Lector de Boehme, encuentra al menos en Isaac Luria los medios para conciliar tradición judía y tradición cristiana: el cristianismo está ya presente en la Kabbala judía y existe una filiación entre el pietismo y el jassi-

dismo. El "mago del Sud", teólogo luterano y filósofo, asimila todas las enseñanzas que hacen escuela en la época. Hombre de la *Aufklärung* por su insaciable curiosidad, se vuelve progresivamente hacia las doctrinas de la *Naturphilosophie*. Oponiéndose a la vez al idealismo y al materialismo, su obra adquiere una fuerza singular. Luterano y sin embargo empirista, se aferra a una percepción a la vez sintetista y globalizante del Universo, de su historia. Rechazando los dualismos en provecho del vitalismo histórico y natural, Œtinger interroga el movimiento de los seres y de las cosas a la luz de la Revelación. Para él —lo que justifica por lo demás sus distancias con respecto al idealismo—, todo espíritu está llamado a corporizarse, a tomar cuerpo en el *mundus naturalis*. Simultáneamente, Œtinger defiende la idea de una creación *ex nihilo* —idea discutida por Boehme— y busca en la arquitectura divina de las sefiroth de la Kabbala judía, las diversas fases del proceso de la creación. Distingue así las formas emanadas de la presencia divina, y hace intervenir con fuerza a la naturaleza en su teología. De hecho, las correspondencias swedenborguianas y la ciencia paracélsica participan de su visión del mundo. A través de Boehme, Œtinger levanta un dique contra las pretensiones de las Luces para regular los movimientos del universo, sólo con los criterios de la ciencia cognoscitiva. Llama a la intuición analógica y al *Evangelio* de Cristo: "El Cristo, según sus dos naturalezas, es el mediador que nos reconcilia con Dios y nos santifica", escribe en su *Theologia ex idea vitae deducta* (1765). Eslabón indispensable si se quiere aprehender estos "pasajes" entre el espíritu de las Luces y la teosofía, OEtinger tendrá una influencia considerable sobre las comunidades del pietismo alemán.

Emmanuel Swedenborg (1688-1772) ha marcado no solamente la teosofía germánica, sino también la mayor parte de los filósofos, poetas o escritores del siglo XIX, ansiosos de evitar el divorcio entre el mundo celeste y el mundo terrestre. Balzac, Nerval, Baudelaire y la mayoría de los autores románticos, se inspirarán en su obra, traducida y difundida en toda Europa en el siglo XIX. Nacido en Estocolmo, Swedenborg estudia en Londres y descubre a Newton antes de visitar el mundo europeo. Multiplica sus conocimientos, se inicia en los sistemas de la física y de la matemática modernas antes de elaborar su cosmogonía, en su *OEconomia regnis animalis* (1740-1741). Conoce una iluminación en 1745 y emprende un diálogo ininterrumpido con las potencias angélicas. Como para Œtinger, que lo inspira, la magia se le aparece como la alta ciencia por excelencia. El "Vidente del Norte" o el "Buda del Norte", según Balzac, anticipa lo que tendrá forma teosófica en el "mago del Sud". Subraya las relaciones existentes entre el cuerpo y el alma, apoyándose en la investigación enciclopédica, y elabora una doctrina que integra a la Kabbala —aprende el hebreo— con las ideas del hermetismo neoplatónico. En 1749 y 1756, publica en Londres, sin nombre de autor, ocho volúmenes titulados: *Arcana Coelestia*. Allí se encuentran la exégesis bíblica y el desarrollo sobre la doctrina de las famosas correspondencias. El *Tratado de representaciones y de correspondencias* constituye una suma teológica y teosófica, y contiene las

premoniciones consignadas en el *Diario de sus sueños* (1743-1744). Seguirán *El Cielo y sus maravillas y el Infierno* (1758) y otros varios libros teosóficos, que serán conocidos en Francia gracias a la encarnizada labor de Jean-François Etienne Le Bois de Guays (1794-1864).

Swedenborg admite un lazo de solidaridad entre la vida terrestre del hombre, el cielo y el infierno. El hombre se acerca al cielo por su voluntad hacia el bien y su entendimiento, corazón y pulmón a los cuales se ligan respectivamente el Reino celeste y el Reino espiritual, en otros términos el amor y la fe. Todo toma parte así en el *organon* de la creación, en la que resplandece la luz divina y se refleja la imagen de Dios. La venida de Cristo vuelve a equilibrar la geografía del Cielo, de la Tierra y del Infierno. A la imagen del Arbol de la Vida de la Biblia, Swedenborg piensa que los tres *topoï* están en espejo en un solo y mismo lugar, que es un centro que contiene todos los centros. La unidad de la sustancia, tal como era concebida por Spinoza —"sólo existe en la naturaleza una sola y única sustancia, siendo absolutamente infinita" (*Etica)*—, es transcripta por el teósofo sueco en la idea del flujo divino universal. Ahora bien, el hombre ha caído en toda voluntad, y la humanidad ha atravesado las edades de oro, de plata, de bronce y de hierro. Se ha degradado y necesita ahora confiar a Dios su voluntad, antaño desviada por los espíritus malvados. La encarnación aparece como un "posible" capaz de favorecer esta redención. Porque Dios se aparece a cada uno y lo solicita. Como escribe Swedenborg: "Feliz (...) aquel que está en la correspondencia, es decir aquel de quien el hombre externo corresponde al hombre interno". En efecto, todo elemento natural es la representación de una cosa espiritual. Swedenborg, en buen platónico y en teólogo cristiano, sugerirá entonces la *Geisteiblichkeit* que desarrollará Œtinger, ese *cuerpo espiritual* del que el Cristo redentor fue la manifestación arquetípica y armoniosa. Gracias al influjo divino, es pues posible al hombre desarrollar su propia luz natural —el influjo está en correspondencia con esa luz natural que el ser humano debe despertar—. Como lo escribió Jean-Marc Tisserant: "El juego de las Representaciones y de las Correspondencias, reproduce la divina trama de lo finito y de lo infinito. El cuerpo físico del hombre es la efigie de lo que Swedenborg llama el Muy-Gran-Hombre, el cual es la forma misma del universo espiritual".

Swedenborg se apoyó, entonces, tanto en la filosofía platónica y hermetista como sobre la kabbala y la teosofía de Saint-Georges du Marsais (1688-1755), el traductor alemán de las obras de Mme. Guyon y autor de la *Berleburger Bibel* (1726-1742), libro centrado sobre el mito del Adán primordial (*Adam Kadmon* de la Kabbala judía), y cuya influencia sufrirá el pietismo escandinavo. Habiendo catalogado las correspondencias entre los diversos mundos de la creación, y admitido la interpenetración de esos mundos gracias al influjo divino, Swedenborg traza un cuadro de las relaciones entre el hombre, la naturaleza y Dios, por los cuales el hombre es capaz de esperar la redención y la salvación en la luz. De allí, el mundo espiritual y el mundo natural obedecen a una reciprocidad dinámica, cuya

representación y correspondencia engendran el movimiento y el equilibrio. El esoterismo no podía menos que estar atento a esas analogías y a esas fuerzas contradictorias, actuando tanto sobre el microcosmos como sobre el macrocosmos. Porque, y tal es una de las enseñanzas fundamentales de esta teosofía, "toda cosa natural es la representación de una cosa espiritual, y ésta es a su vez la representación de una cosa divina". Las teosofías alemana y francesa deberán mucho a Swedenborg, como lo testimonia Johann-Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) o los "iluminados de Avignon".

En la gruesa tesis que consagró a Karl Von Eckartshausen (1752-1803), Antoine Faivre escribe:

> Goethe y Schiller hablan de Eckartshausen. Herder se interesa vivamente en él. León Tolstoi, Gogol y otros escritores rusos lo citan, Alejandro I lo hace uno de sus autores predilectos. Aún hoy, no hay muchos alquimistas o teósofos que no tengan de él una opinión, ni filósofos que al menos no lo hayan percibido en su camino. Espíritu casi universal, escribió mucho; sus obras puramente literarias son de valor desigual, pero todas llevan la marca de su época e imponen también la atención (...), porque él merece ser tan conocido como lo son, gracias a trabajos recientes, hombres como Postel, Swedenborg u Œtinger. La crítica universitaria lo cita como uno de los representantes más autorizados del Iluminismo en su época, pues su obra forma parte de ese contexto de intensa fermentación espiritual, a partir del que se expande el romanticismo alemán.

El teósofo germano ha dejado así una obra rica y floreciente, sintética y variada, donde se encuentran, además de especulaciones filosóficas propiamente dichas, toda una filosofía heredada del hermetismo, obras de alquimia, etcétera.

A partir del año 1788, Eckartshausen se consagra más particularmente a la filosofía y abandona sus otras investigaciones científicas, políticas o jurídicas. Mientras tanto se ha alejado de los "iluminados de Baviera", secta paramasónica a la que se había afiliado siendo más joven, y se ha dedicado al estudio de la obra de Emmanuel Kant. De espíritu enciclopédico, el teósofo de Munich sueña con proceder a una síntesis de las diferentes aproximaciones del esoterismo: Kabbala judía y Kabbala cristiana, alquimia y hermetismo, filosofía de la naturaleza, alimentan ya su pensamiento. Mantiene, con esta perspectiva, varias relaciones epistolares con iluminados y otros teósofos, como Kirchberger (1739-1799), Herder (1744-1804) y hasta Jung-Stilling, y se interesa, por intermedio de Louis-Sébastien Mercier (1740-1840) en los martinistas de Rusia.

La teosofía de Eckartshausen se construye a la vez sobre los escritos herméticos y sobre la doctrina de las correspondencias entre el microcosmos y el macrocosmos, e integra la teología cristiana tanto como la concepción hebraica de la creación. Tomando el camino de la teología negati-

va, tal como lo abriera el pseudo-Dionisio, fija este *mysterium fascinans* a fin de sentir —a falta de conocerla— la presencia divina, que también es amor. La analogía y las correspondencias permiten así percibir, al menos intuitivamente, la esencia de Dios, vinculándonos a sus manifestaciones en y por la naturaleza, y estando atentos a sus emanaciones. El Cristo, mediador y *medium*, padre de las energías, ha investido la naturaleza para volverla a alzar después de la caída. El conocer nos introduce en el camino de la redención y de la reintegración. Es el guía de la "Iglesia interior" que los primeros cristianos evocaban en el concepto de *disciplina arcani*. De allí la necesidad de vivir su fe como una iniciación, a fin de reconstruir el templo divino en el interior de uno mismo. Antoine Faivre, en su libro *Eckartshausen y la teosofía cristiana* (1969) concluye así:

> Si su sistema no innova más que el de la mayoría de los teósofos, al menos es posible asignar a Eckartshausen un lugar bastante particular en la historia del esoterismo cristiano. Bastante tardíamente tocado por el boehmismo, y de manera incompleta, es mucho más afectado por la Kabbala cristiana del Renacimiento; lo es también por el pensamiento de Saint-Martin que se expande en Alemania desde 1782 y 1783 gracias a traducciones, y en 1784 por el *Magikon* de Kleuter (...). El pasaje del hombre caído al hombre regenerado no debe incitarnos a separar radicalmente materia de espíritu. Este aspecto fundamental del pensamiento de Eckartshausen se desprende de toda su obra (...). Es así como la *Weltanschaung* de Eckartshausen es esencialmente vitalista.

Entre las obras más importantes en la materia, se retendrá sobre todo el libro titulado *Zahlenhere der Natur* (1794), consagrado a la aritmosofía —y en parte traducido por Papus en el siglo XIX— y, por supuesto, la célebre obra *La Nube sobre el santuario (Die Wolke über dem Heiligtum)*, 1802, que conocerá varias traducciones desde fines del siglo último, en Inglaterra y luego en Francia. Eckartshausen tendrá una profunda influencia sobre el ocultismo y sobre el romanticismo en Europa.

Franz Von Baader (1765-1841) es un discípulo de Jacob Boehme, y su teosofía se inspira en la de su maestro muy ampliamente. No obstante, algunas de sus intuiciones y teorías acusan una modernidad precoz, y desarrollan la doctrina de las analogías y de las correspondencias en un sentido nuevo. Eugène Susini, el primer especialista serio de su obra en Francia, dice de él que fue el "gran representante de la filosofía romántica alemana, mística y teosófica". Contemporáneo de Hegel, de Fichte y de Schelling, leído por muchos teólogos o teósofos franceses, Baader estudió en primer lugar la medicina, de la que se separó para consagrarse a la mineralogía. Como sucedió con el gran escritor y poeta romántico alemán Novalis —que fue administrador de minas—, esta actividad desempeñará cierto rol en sus concepciones filosóficas sobre la naturaleza y sus especulaciones teosóficas concernientes a la creación. El rechazo de los dualismos y de las

contradicciones fijas, es de entrada manifestado en su obra. Así razón y fe, ciencia y creencia, filosofía y teología (católica) operan en una dinámica reciprocidad. Como todo buen teósofo, es primero el mito del Génesis, el relato de la caída y el tema de la reintegración, lo que Baader comenta para elaborar su cosmología y su antropología. Intenta sistematizar en sus cuadros vivos los diferentes escenarios bíblicos. Así evoca la caída de Lucifer, y la del Adán primordial y andrógino, y sustituye al ternario tradicional un cuaternario, que aplica a los tres planos divino, natural y humano. Faivre lo explica así:

> Hay que saber que existen en todos los niveles dos fuerzas, una masculina, activa; otra femenina, pasiva; cada una poseyendo de todos modos un aspecto de la otra: de allí la cuadripolaridad. El andrógino queda así ontológicamente planteado. Cuando reina la armonía, la tintura femenina pasiva, suave, húmeda (este adjetivo, por supuesto, debe entenderse metafóricamente), se abre espontáneamente a la acción de la fuerza expansiva para atraparla y ser atrapada por ella, mientras que la tintura masculina activa se manifiesta como una salida de sí mismo, que busca una interioridad donde ubicarse. Su relación se instaura en una subida y un descenso recíprocos, que Baader llama *ascensus-descensus*, y que hay que comprender como movimiento en el reposo y reposo en el movimiento (...). Hay cuatro potencias generadoras en este sistema erótico-andrógino, puesto que cada una de las dos tinturas contiene potencialmente algo de la naturaleza del otro.

Pese a la caída, entonces, y a la pérdida de la androgeneidad, la erótica de Baader es una vía de reintegración del hombre al seno de Dios. Después de las separaciones debidas al pecado, sigue siendo posible para el hombre, gracias a la mediación de Jesús, reconstituir el andrógino primordial. Así se ha podido decir de Baader que era realmente "profesor de amor". Por otra parte, su imaginación lo conduce a especulaciones espaciales y geométricas, aritmosóficas, destinadas luego de Boehme a mostrar que Dios tiende a reconquistar el habitáculo humano. Al hombre corresponde abrirse a la presencia divina, al hijo de Dios, y recuperar en la naturaleza el aliento divino, descifrar las signaturas que testimonian la unidad perdida. Baader, en sus *Fermenta cognitionis* (1822-1825), resume su pensamiento escribiendo: "La naturaleza muda escribe porque no puede hablar, es decir que el Verbo escribe por su intermedio". En la corporeidad de la naturaleza reside el Espíritu que pertenece al hombre, para percibir a fin de esperar el retorno a la unidad, y a la armonía de la creación antes de la caída.

Muchos otros grandes teósofos de los siglos XVIII y XIX que atraviesan las Luces, y se ubican a la orilla del *Sturm und Drang*, merecerían ser evocados, sean alemanes, franceses o rusos. Su influencia no cesará de ejercerse todo a lo largo del romanticismo europeo. Entre ellos, hay que

hacer un lugar aparte al francés Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Luego de una rápida carrera de abogado y una también breve experiencia militar, gracias a la cual conocerá la sociedad oculta de Martínez de Pasqually (1710-1774), viaja y redacta su primer libro: *De los errores y de la verdad*, que aparece en 1775. En esa época deviene el "filósofo desconocido", seudónimo bajo el cual firma la mayor parte de sus obras. Robert Amadou ha esclarecido brillantemente las razones de esa elección, en su estudio *El filósofo desconocido y las filosofías desconocidas* (1961), demostrando que la boga de este seudónimo comienza desde 1766. En 1781, Saint-Martin amplifica la reflexión de su primer libro publicando su *Cuadro natural de las relaciones que existen entre Dios, el hombre y el universo.* Ha retrocedido en relación con las sociedades secretas y con las prácticas mágicas, en las cuales Martínez de Pasqually lo iniciara. A principios de la Revolución, está en Estrasburgo en compañía de Frédéric-Rodolphe Salzmann (1749-1821) y de su amiga Mme. de Boecklin. Ambos pertenecen a un círculo místico, y Salzmann, autor del libro *Todo se renovará* (1802-1810), fruto de una larga y rica frecuentación de la teosofía alemana, se inicia en la lectura de Boehme. Este encuentro será determinante. Saint-Martin aprende el alemán y terminará por traducir a Boehme. Será más adelante su introductor en Francia. Antes de ser víctima de algunos inconvenientes durante el Terror, prosigue sus estudios esotéricos, se interesa en el ocultismo martinesista, se encuentra con numerosos iluminados, entre ellos el célebre J. B. Willermoz (1735-1789). Pese a algunas actividades públicas, en las escuelas normales que la Convención acababa de crear, se consagra esencialmente al estudio. En 1792 aparecen *El Nuevo Hombre* y *Ecce Homo*, y establece correspondencia con Kirchberger (1739-1799), amigo de Rousseau, de Goethe y de Lavater, e interlocutor privilegiado de los teósofos de la época. El le hará conocer a Boehme en Suiza, de donde es originario. Saint-Martin, si acepta la lid y la controversia —especialmente con Garat, filósofo discípulo de Condillac, en 1795—, no por eso permanece aislado de los rumores del día. No obstante, en 1798, su primera obra es condenada por la Inquisición de España, "como siendo atentatoria a la divinidad y a la tranquilidad de los gobiernos". Varias obras más aparecerán seguidamente, de inspiración boehmiana, entre ellas *El hombre de deseo* (1790), *Del espíritu de las cosas* (1800), *De los tres principios de esencia divina* (traducción de Boehme, 1802), *El Ministerio del Hombre-Espíritu* (1802), etc. La mayoría conocerá una edición póstuma.

La importancia de Saint-Martin es inestimable, como no lo ha dejado de subrayar Ernst Benz en su estudio sobre *Las fuentes místicas de la filosofía romántica alemana* (1968): "Saint-Martin devino el maestro de una escuela mística y teosófica que se expandió a través de toda Europa, hasta San Petersburgo y Moscú. En todas partes donde circularon sus escritos, preparó así el camino a su propio mistagogo e iniciador en la teosofía, Jacob Boehme (...)". Precisemos que esta influencia se extenderá a la literatura romántica y hasta simbolista ulterior. Finalmente, la lectura de

Boehme habrá permitido a Saint-Martin desprenderse de la teúrgia de Pasqually, tomar conciencia de los diversos charlatanismos encarnados por Cagliostro o Suzette Labrousse —que anuncian las amalgamas del siglo XIX— y afinar su teosofía.

Contrariamente a Œtinger, Saint-Martin ostenta un idealismo totalizante: "La materia es engañadora y nula", escribe en *El Nuevo Hombre* (1792), agregando más adelante: "el espíritu es todo". Hay que descifrar por lo tanto los símbolos, descubrir la esencia espiritual bajo la corteza de las cosas. Se apoya en la teoría de las correspondencias para auscultar la materia que compara a un haz de "emblemas", y extraña la edad de oro de las sinestesias que Baudelaire cantará en su poema *Correspondances*. Como Boehme y Baader, edifica su cosmología sobre la exégesis de las caídas originales, y aspira a la reintegración conjugada de la naturaleza y del hombre, de la que celebra el poder salvador. Se podría en cuanto a él hablar de una especie de "humanismo teosófico", tanto lo inspira la presencia de la fe en la humanidad. En una bella propuesta, modelo de aplicación teosófica, dirá del "hombre de deseo":

> Os diré, pues, brevemente y una sola vez, que desde hace mucho tiempo, alimentado por el estudio del hombre, creí percibir en él claridades vivas y luminosas sobre sus relaciones con toda la naturaleza y todas las maravillas que ella encierra, y que le serían abiertas si él no dejara que se pierda la llave que le ha sido dada con la vida.

Saint-Martin edifica su teosofía sobre la idea de que el mundo está regido por un juego de doble fuerza y que Cristo —*medium*— regla su armonía. En efecto, la divinidad ignora la oposición entre la fuerza expansiva de las cosas y su fuerza retractiva, resistente. La oposición se manifiesta inmediatamente después de la caída, y la venida de Cristo constituye una esperanza de reconciliación de esas fuerzas, que se expresan hoy en todos los reinos de la naturaleza. De hecho, el teósofo combate tanto el empirismo —que no ve sino la fuerza resistente que se manifiesta en los fenómenos— como el espiritualismo forzado —que olvida las virtudes humanas y privilegia a veces sólo la "inteligencia" separada de su principio—, y hasta el espiritualismo "trascendente", en el sentido en que podría negar las necesarias mediaciones. En el *Cuadro Natural* (1782), ya explica que: "Nada se separará (*el hombre*) de esas esferas superiores de las que las esferas visibles no son sino imperfectas imágenes, y cuyo movimiento, dirigido según relaciones inalterables, da a luz la más sublime armonía y trasmite los acordes divinos a la universalidad de los seres". A medio camino, por lo tanto, entre la ortodoxia religiosa y el misticismo contemplativo, Saint-Martin ha edificado una teosofía de la que el hombre es el centro, a partir del cual la reintegración de la naturaleza se hace posible, y la redención prometida. Franquea el paso entre el "hombre de buena voluntad" y el "hombre de deseo", marcando así la distancia entre teología y teosofía.

Teocrático, ve en la Revolución un decreto de la providencia divina, la apuesta de una "guerra de religión", y fustiga al clero. Lo que no le impide escribir, como Pascal: "pasaré mis noches en el insomnio", o adelantar la idea de una "teocracia natural". La soberanía del pueblo —la democracia— no se concibe sino a partir del instante en que el pueblo aplica los decretos de la providencia divina. La teosofía de Saint-Martin transgrede todos los debates ideológicos y teológicos de su época. Ella misma es una mediación, en el pleno sentido del término, toda entera dedicada a la reconquista de una humanidad desviada de sí misma y, por ello, de su principio: la creación divina. El autor de *Ecce Homo* (1792), hombre de sabiduría tanto como de "deseo", supo integrar en su obra prácticamente todas las ramas del árbol teosófico. Agregó esa savia que le es propia y que le hizo escribir, con espíritu totalmente franciscano: "Sí, sagrado sol, nosotros somos la primera causa de tu inquietud y de tu agitación. Tu ojo impaciente no cesa de recorrer sucesivamente todas las regiones de la naturaleza; te levantas cada día para cada hombre; te levantas alegre, en la esperanza de que te devolverán esa esposa querida, o la eterna Sophia, de la que estás privado".

Estos pocos perfiles de teósofos ya esbozados, y hacen falta muchos nombres en el cuadro... desde los teósofos más bien místicos o contemplativos hasta los activos profetas que, después de sus mayores, emprenderían el camino de la "sabiduría divina". Joseph de Maistre (1753-1821), Fabre d'Olivet (1768-1825), Hoene Wronski (1776-1853) y muchos otros, exigirían largos y circunspectos desarrollos. Pero Auguste Viatte, en su libro *Fuentes ocultas del romanticismo* (1928), ha trazado una lista casi exhaustiva.

2 - Filosofía y ciencias de la naturaleza, hermetismo

Los *Naturphilosophen*

Todos los teósofos, o casi, han sido *Naturphilosophen*. En efecto, la especulación sobre la naturaleza pertenece por excelencia a los sistemas de la teosofía que, en su desarrollo, se aferran a las relaciones vinculantes entre la divinidad, el mundo y el hombre. La naturaleza es por lo tanto y a la vez un mediador entre Dios y la naturaleza humana, y un objeto de conocimiento. Pero es también, en el plano espiritual, el lugar donde se ejerce plenamente un acto de fe. Mediadora entre el microcosmos humano y su hogar divino, la naturaleza es espejo, apuesta y vía tanto de redención como de reintegración. La teoría de las analogías y de las correspondencias sólo puede conducir al teósofo a descifrar sus misterios y a percibir así, por su intermedio, el perfume de la esencia divina. En fin, predicando una "Iglesia interior" en detrimento de los dogmas petrificados de ciertas

teologías, la teosofía vuelve a colocar la naturaleza en el seno mismo de la creación, ya no la rechaza. Si hay que interrogar a las Escrituras —gracias a los procedimientos que hemos visto, como la aritmosofía y la kabbala—, es necesario, al mismo tiempo, vincular este conocimiento a lo que Saint-Martin denominaba el "espíritu de las cosas", a esa gnosis propia de la cosmología y las ciencias naturales.

El esoterismo occidental, en todo tiempo sensible a esta dimensión natural, no podía sino volver a encontrarla en la corriente mayor de la época. Mago —en el sentido que el Renacimiento da a este término— y hombre de ciencia, el esoterista rechaza los dualismos reductores y prefiere a ellos, sea una dinámica contradictoria, como Baader con su cuaternario, sea el juego de mediaciones en el clásico esquema trinitario de tres planos, divino, natural y humano, dejando así abiertas las puertas de la inteligencia y del corazón. Tanto la naturaleza cuanto el mito siguen siendo las garantías de esta apuesta, en siglos en los cuales se afirman los dualismos o se anudan múltiples conflictos: la armonía y la concordia son las marcas exteriores del pensamiento esotérico, frente al materialismo y al idealismo dogmático. Si, como lo piensa el teósofo, Dios está en todas partes, se trata de cuestionar esta presencia en todo lo que sigue siendo accesible a la inteligencia y a los sentidos del hombre.

Desde el pensamiento presocrático hasta las sumas de la Edad Media y la teología franciscana y luego la *magia naturalis* renacentista, la filosofía de la naturaleza había prosperado en el esoterismo. OEtinger, Baader o Saint-Martin, para no citar sino a ellos, reavivarán ese sentimiento de la naturaleza, que filósofos como Cudworth, en el siglo XVII, evocando a un "mediador plástico", habían ya sugerido. La teosofía del siglo XVII iría por tanto a prolongarse en el alba del siglo siguiente a través de la gran corriente que ella misma había iniciado: la *Naturphilosophie*. El debate sobre la naturaleza fue a la vez el de las Luces y del Iluminismo, respectivamente en los planos de la filosofía y la epistemología, como sobre el de la teosofía.

Œtinger procede a la sustitución de la filosofía de la naturaleza, heredada de Leibniz (1646-1716) por una dinámica orgánica insuflada a las cosas por el espíritu. Allí donde Leibniz distinguía las mónadas, es decir los átomos de la naturaleza, los elementos de las cosas, OEtinger prefiere hablar de emanación (*Austrahlung*) y referirse a la mística sefirótica de los hebreos. Ahora bien, si —como dice Leibniz— las mónadas —elementos últimos de las cosas, sustancias activas dotadas de percepción— "no tienen ventanas por las cuales alguien pueda entrar o salir" (*Monadología*, 7), Œtinger por su parte razona, como Boehme y como luego lo hará Baader, en términos de atracción y de repulsión. Todo es así en la naturaleza, fuego y agua. La naturaleza ya no está separada de Dios, como un mecanismo racional y autónomo producido por un Dios geómetra, sino que se funde en una unidad con el espíritu que actúa sobre ella. A. Faivre, en el capítulo que consagró a la "Filosofía de la naturaleza" en su *Historia de la filosofía* (1973) explica:

Según Œtinger, gozamos aún en el cielo de alegrías corporales: esta inserción de la naturaleza en la teología constituye uno de los caracteres de su pensamiento a la vez monista y contradiccional; entre apego a la naturaleza, a la realidad, sigue estando conforme a uno de los aspectos durables del protestantismo: Dios y el mundo se interpenetran. Siempre en busca de lazos entre la mística terrestre y la mística celeste, ve en la naturaleza una "grande académie" (academia), donde la más humilde cosa testimonia las "invisibilidades" de Dios.

Con Œtinger, Baader y Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) siguen siendo los dos grandes *Naturphilosophen* de la época romántica alemana. La teosofía del primero lo conduce a discutir el conocimiento tal como lo percibía Emmanuel Kant (1724-1804). En efecto: allí donde el autor de la *Crítica de la Razón Pura* distingue los límites en la razón, por el hecho de las intuiciones sensibles, dañinas según Kant para la objetividad del juicio, Baader insiste sobre la relación del sujeto y del objeto, y también en la reciprocidad dinámica que los anima. Porque todo exige ser corporizado, incluyendo la vida eterna. Baader ubica a su maestro en teosofía, Boehme, entre Hegel y Schelling. El libro IV de los *Fermenta cognitionis* es claro al respecto: Boehme no cayó en la tentación de separar el espíritu y la naturaleza: los ha identificado. Además, y contrariamente a Kant, Baader afirma que el "conocimiento debe ser libre en relación con los sentidos, pero no privado de la actividad de los sentidos". Como para Saint-Martin, se trata de reconciliar no solamente el espíritu y la naturaleza, el sujeto y el objeto, sino también la fe y la ciencia. El mito bíblico que cuestiona Baader, como lo hemos visto precedentemente, le permite construir su filosofía de la naturaleza en ese sentido, y reintegrar así el cuerpo y la materia en la obra de redención prometida por la figura emblemática y simbólica del Cristo mediador.

Schelling, colega de Baader en Munich, no es un teósofo. Lee a Boehme y descubre, sin duda por el canal de Jacob Brucker (1696-1770) y de su *Historia crítica philosophiae* de 1743, la kabbala judía y el nombre de Isaac Luria. Sensible a la *magia naturalis* renacentista, sigue a numerosos teósofos afirmando también la identidad de la naturaleza y del espíritu, identidad en la que ve la expresión del "alma del mundo". El esfuerzo tanto del filósofo cuanto del hombre de ciencia consiste en retornar hacia una especie de estado de gracia, donde la humanidad vivía en armonía con la naturaleza, hacia un nuevo "estado de naturaleza", por lo tanto, menos a la manera de Rousseau o del pensamiento sensualista que en el molde de las experiencias del magnetismo y de la palingenesia. Durante toda su vida, Schelling se interesará en la cuestión del estatuto de la naturaleza. Construye su sistema desde 1801, luego lo integra en una perspectiva filosófica más general. Xavier Trilliette distingue tres fases en esta construcción, desde los primeros pasos en 1797 hasta la madurez de 1806: la elaboración de una ciencia de la naturaleza que recorta una epistemología; luego una

"física especulativa" apoyándose en parte sobre Spinoza y su *Deus sive natura,* y en fin una verdadera *Naturphilosophie.* Desde las *Ideen zur Philosophie der geschichte der Menscheit (Ideas para la filosofía de la Historia de la Humanidad*) (1797) y el *Alma del mundo* (1798), se inicia una crítica que se sitúa grosso modo en la huella de Kant. Se trata de marcar la analogía entre lo físico y lo trascendente, y de observar la naturaleza en obra, en su movimiento y en sus fenómenos. El *Alma del mundo (Von der Weltseele)* gustará a Goethe. La naturaleza testimonia su oposición a lo homogéneo y a lo heterogéneo, está regida por la "polaridad". Después Schelling pasa realmente a una *Naturphilosophie* en el *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza,* texto fragmentario surgido de las notas de sus cursos. La naturaleza aparece como el espíritu exteriorizado, y el espíritu como la naturaleza interiorizada. Schelling prosigue la reflexión de las *Ideen* que una fórmula lapidaria resume: "Es necesario que la Naturaleza sea espíritu visible, espíritu de la Naturaleza invisible". Distinguirá así las dos filosofías, la de la naturaleza que trata a dicha naturaleza "como", es decir en una relación analógica con el espíritu, y la filosofía trascendental que trata el Yo. Planteando esta analogía entre lo físico y lo trascendente, entre la naturaleza y la inteligencia, Schelling utiliza un método cercano al de los esoteristas: las correspondencias. Asimismo su sofiología, indisoluble de su filosofía de la naturaleza, se acerca a las especulaciones de los teósofos. Al fin de su vida, el filósofo interrogará a la mitología y, también aquí, se encontrará con el esoterismo a través de su metodología. A. Faivre escribe:

> En su última filosofía, Schelling, muy preocupado por la mitología, propone un método que anuncia por adelantado la de los investigadores como Mircea Eliade o Henri Corbin. En efecto, sin partir de un método histórico seguro, Schelling deja a la mitología explicarse a sí misma, rechaza buscarle una significación fuera de ella, es decir un sentido traducido o alegórico. Esta aproximación, que puede aplicarse igualmente a toda reflexión sobre el esoterismo, se llama "tautogoría" (...), por otra parte, como producto natural, su sentido equivale al de un devenir orgánico que no se sabría reducir racionalmente.

En suma, Schelling innova la era de las "problemáticas" que el siglo XX debía desarrollar en el interior de la historia de las religiones, pero también de la ciencia y la filosofía cognoscitivas. La naturaleza de los teósofos es para él tanto apuesta filosófica cuanto objeto metafísico y científico. De tal modo, su obra no dejará de ser indisociable de la corriente de la filosofía de la naturaleza, del lado de las luces o del Iluminismo.

Heinrich Steffens (1773-1845), Carl Gustav Carus (1789-1869), Gotthilf Heinrich Von Schubert (1780-1860) y otros pensadores románticos han especulado sobre la naturaleza. Albert Béguin, en su posteriormente clásica obra *El alma romántica y el sueño* (1939), ha celebrado a Carus y a Schubert, como a otros soñadores de la naturaleza, entre ellos Ignaz Trox-

ler (1780-1866). Poetas de la luz y exploradores antes de tiempo de las profundidades del inconsciente, alimentan plenamente sus obras con el sentimiento de la naturaleza. Con ellos se abren, tanto a la pintura cuanto a la literatura, los cielos que no dejarán de fascinar a toda la poesía romántica y simbolista. Schubert y su *Simbólica del sueño (Symbolik des Traums*, 1814) ganaría muchos desarrollos. La influencia sobre el esoterismo del "lenguaje de los sueños", de eso que otros califican hasta de "metafísica del sueño" es considerable, y fue conocida, por otra parte, por la mayoría de los escritores románticos alemanes. Advertiremos a través de estas pocas líneas las razones de este entusiasmo:

> En el sueño, y ya en ese estado de delirio que precede lo más a menudo al sueño, el alma parece hablar un lenguaje muy distinto que de ordinario. Ciertos objetos de la naturaleza, ciertas propiedades de las cosas, designan de pronto a personas, e inversamente, tal cualidad o tal acción se presenta a nosotros bajo forma de persona. Mientras el alma habla ese lenguaje, sus ideas están sometidas a una ley de asociaciones distinta de la ordinaria, y es innegable que esta nueva asociación de ideas se establece de manera mucho más rápida, misteriosa y breve que en el estado de vigilia, en el que pensamos más recurriendo a nuestras palabras.

Ciencias de la naturaleza

Parece muy delicado, en partes, distinguir lo que denominamos "ciencia" de la magia o de la teúrgia a las que muchos teósofos, místicos o iluminados permanecerán fieles, sea al nivel de una práctica o bien al de una especulación teórica y metafórica.

El estudio empírico de la naturaleza es una vía de reencuentro y de armonía que el "hombre de deseo" no debe ignorar. Si la naturaleza revela a Dios, si es su espejo o aun de ella emana la divinidad, toda ciencia que le esté vinculada se justifica en su dimensión espiritual. De allí, también, el posible retorno gradual a una "edad de oro", con la que soñó Schelling. La naturaleza, en fin, es parte integrante de la redención y trabaja, por y para el hombre, en la salvación de este último.

Muchos de los teósofos y *Naturphilosophen* evocados más arriba, se interesaron en las ciencias naturales, la medicina y la teúrgia. Recordemos en efecto que Baader es doctor en medicina y mineralogista, que Eckartshausen se preocupa por la "alta química", Swedenborg por la física, etc. La investigación científica, con los principios del hermetismo subyacentes, la concepción de una naturaleza viviente y la teoría de las correspondencias y las analogías, forman parte de una búsqueda orientada hacia el co-

nocimiento supremo —la *gnosis*— de los misterios de la creación y de Dios. No obstante, hay que pasar primero por la armonía buscada entre el hombre y la naturaleza. Al respecto, la medicina aparece como una de las mayores inquietudes de la época.

Hermann Boerhaave (1668-1738) desarrolla las investigaciones físico-matemáticas, en la intersección de la filosofía y de la medicina. Georg Ernst Stahl (1660-1738), médico y químico, profesor en Halle, inaugura la teoría de la flogística (fluido particular que se suponía inherente a todo cuerpo, y que escapaba de él a favor de la combustión, y cuya fenomenología fuera arruinada por Lavoisier) y propaga el vitalismo (idea según la cual todo fenómeno biológico se explica por un principio vital, concepción atacada violentamente por Claude Bernard al vilipendiar las "causas ocultas").

Además, Boerhaave defiende la alquimia, y Stahl, la idea de que la enfermedad del cuerpo es simultáneamente enfermedad del alma, concepción que anuncia al psicosomatismo contemporáneo. Precursores, ambos serán seguidos por discípulos o alumnos. Jacob Reinhold Spielmann (1722-1783) o Johann Juncker (1679-1759), que instruyó al futuro médico de Goethe, Johann Friedrich Metz (1720-1782). En cuanto a Friedrich J. W. Schröeder (1733-1778), A. Faivre lo presenta así: "(II) reedita en 1775 un escrito de Boerhaave defendiendo la alquimia. Schröeder aplica en medicina la idea de expansión y de contracción; luz y calor aparecen como el resultado de fuerzas expansivas y contractantes; una tercera fuerza (*ideelle geistige Wirkung*), subyaciendo en su teoría de la imaginación como energía actuante, recuerda al fluido de Mesmer. Schröeder se plantea también la cuestión de saber si la naturaleza de Dios en tres puede explicarse por la física". Se verifica: la medicina está aquí en parte ligada con la *Naturphilosophie*, y con las interrogaciones de la teosofía. La alquimia, además, está vuelta a colocar en un contexto operativo —lo que hará decir a los positivistas de la medicina experimental del siglo XIX que se trata de una medicina "oculta"—. En fin, la manera de encarar la física de los cuerpos humanos recuerda la que se ligaba con la observación de los fenómenos en la naturaleza. Pero la figura más interesante es sin ninguna duda la de Franz Anton Mesmer (1734-1815).

Mesmer, médico vienés, apasionado por las ciencias físicas y químicas, frecuentó los círculos iluminados de su tiempo. Se interesaba también en la química y en la astrología; su curiosidad no conocía límites. Nacido en Suavia, comenzó muy temprano a abrir el gran *Liber naturae*, y terminó sus estudios en los jesuitas de Dolingen, luego de Ingolstadt, donde aprendió teología. En 1766, entregado a las lides filosóficas, obtuvo su diploma de médico. Su tesis, dirigida por sus maestros van Swieten y Hean, se titulaba *De influxu planetarum in corpus humanum*. Acumulando luego un conocimiento enciclopédico en numerosos campos, abrió finalmente un consultorio en Viena, donde se hizo amigo de Mozart...

En 1722 comenzó a aplicar el magnetismo animal a sus pacientes. Robert Amadou comenta:

En esa fecha, sus teorías mezclaban la atracción universal de Newton en las hipótesis de Paracelso sobre el macrocosmos y el microcosmos, el Universo y el mundo interior ligados por influencias, sobre la polaridad del cuerpo humano y las acciones del imán. El espíritu universal de Robert Fludd, que comprende el alma individual, el magnetismo de van Helmont, el espíritu vital de Maxwell designaban bajo nombres diferentes el magnetismo universal. Este se manifestaba por los ritmos cósmicos, como el del flujo y el reflujo. El magnetismo mineral del imán procedía de ese magnetismo universal. Las propiedades del magnetismo mineral debían llevar a Mesmer a concebir el magnetismo animal.

Por lo tanto, Mesmer hizo construir sus imanes por los artesanos del observatorio vienés. El padre Hell, profesor de astronomía, ya había aplicado la terapia de los imanes. Poco a poco, Mesmer se separó de su diagnóstico, sustituyendo la imposición de manos al imán. En suma, avanzó la idea de que el magnetismo animal podía trasmitirse a otros objetos, y de que el agua era un buen conductor. De allí el primer experimento de su célebre "cubeta" donde se empapaban los enfermos, y su primera *Carta sobre la curación magnética*, de 1775. Esta será seguida por otras comunicaciones y otras experiencias, que le valdrán al médico el éxito, pero también la suspicacia. Rechazando la influencia "oculta", Mesmer desarrolla al contrario, en sus pacientes, una forma de autosugestión y se dedica a concentrar su propia voluntad como una fuerza de energía. Redacta más tarde la *Memoria sobre el descubrimiento del magnetismo animal* (1779), luego se va a París. Prosigue sus consultas, a veces en grupo, y confiesa que cura como "creyente", a fin de beneficiar con el influjo capaz de dar fuerza al magnetismo animal. Define a este último como un "sexto sentido", y piensa que hay que enseñar a los enfermos a recibir dicho influjo, cuya potencia reparadora ignoran. El debate se prolongará, con especialistas y con la Facultad. Mesmer conocerá muchos repudios. Su arte será caricaturizado y se burlarán de él, pese a los frutos que a menudo recogería. Deberá cambiar de dirección a menudo y, en 1784, se instalará en el hotel de Cogny, calle Coq-Héron, establecimiento que toma el nombre de "Sociedad de la Armonía". Exitos y querellas continuarán alternándose. Su último libro, *Mesmerismo o sistema de las influencias recíprocas*, aparecerá en 1813, dos años antes de su muerte.

Sus diversas *Cartas* y sus numerosas *Memorias*, en más de treinta y cinco años, testimonian su voluntad y su devoción sinceras. Otros magnetizadores lo seguirán, como Jacques Maxime de Chasteney de Puységur (1755-1848), y su hermano Armand Marc Jacques de Chasteney (1751-1825), y dejarán a su vez, como buenos y fieles discípulos, sus *Memorias*. El magnetismo animal es sin duda la forma más interesante, en sus prolongaciones, de una aplicación stricto sensu de las correspondencias y de ciertos conceptos heredados de la *Naturphilosophie*. Además, al crear la sociedad iniciática de la Armonía, Mesmer incitaba a sus pacientes a situarse en

la huella de una búsqueda espiritual. El "Discurso preliminar" sobre el que se abren los *Reglamentos de las sociedades de la Armonía universal* (1785), es por sí solo un memento de ideas que, desde la *magia naturalis* a la teosofía iluminista, alimentaron al esoterismo:

> La acción que ejercen entre ellos los grandes cuerpos que pueblan el espacio ha sido reconocida; y hasta sus resultados han sido calculados a menudo por los más grandes genios.
>
> La influencia que tienen sobre los animales y las plantas dichas causas universales del movimiento sobre nuestro globo no sólo están demostrada, sino que se muestra evidentemente la misma: en efecto, mientras el sol, por su influencia, lleva el movimiento y la vida a los animales, a las plantas, cada uno de estos dos reinos tiene sus especies nocturnas; la circulación disminuye y cesa poco a poco en otoño, en las plantas y en una infinidad de animales. Unos y otros son conducidos a la vida, con las mismas gradaciones, por el retorno de la primavera; y sin embargo, mientras la naturaleza entera muestra sin cesar, en el mismo principio, la armonía de los mundos y la vida de todos los seres, el hombre extraviado por el abuso de su razón desconoce todavía esta verdad sublime. Señores: dando a la doctrina del magnetismo todo el desarrollo del que es susceptible, estableceréis, de una manera clara y precisa, esas relaciones felices, que atañen a todo en la naturaleza con un mismo principio; esa doctrina garantizará a las generaciones esa verdad sublime, ella será para los hombres el evangelio de la naturaleza.

En muchos otros dominios la mirada del esoterismo, y más particularmente del movimiento teosófico francés y germano, habría de ejercerse. Así, Ernst Benz, en 1970, había inventariado los autores que se habían dedicado a los problemas científicos de la electricidad, en su estudio *Theologie der Elektrizität*. Joscelyn Godwin, en su obra titulada *El esoterismo musical en Francia* (1991), trazó por su parte la génesis de las especulaciones teosóficas sobre el tema. Habría que mencionar muchos nombres en estos campos, que la teosofía marcó con su sello y que, pese a su distancia, se destacan; nombres que esbozarían el perfil de lo que significó el alcance de las investigaciones en la materia, en los diversos campos de prospección de las Luces y del romanticismo. Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), o Joseph-Marie Hoëne Wronski (1776-1853), podrían ilustrar respectivamente el fervor con el cual ciencias y artes liberándose del yugo del racionalismo experimental, dieron a soñar y a pensar.

Hermetismo y alquimia

La egiptomanía iba a adueñarse también del siglo naciente. El siglo XIX, en efecto, después de la campaña de Egipto, los descubrimientos de

Champollion y las Enciclopedias del siglo XVIII, remitiría al gusto del día el interés por el hermetismo, cuya patria mítica seguía siendo Egipto.

El siglo XVIII había ya llamado la atención sobre esa famosa "tradición", a través de la cual fuentes antiguas y teosofía moderna se encontraban reunidas. Las obras de Dom Pernety, después las de Court de Gébeli (1725-1784), como el *Mundo primitivo* (1773), y la gran cantidad de iluminados apasionados de pitagorismo y de hermetismo, engendrarían muchos comentarios, tanto en el plano literario cuanto en el de la teosofía, de la cual Louis-Claude de Saint-Martin seguía siendo la correa de trasmisión a través de Europa.

La alquimia era conocida por estos pensadores, ya fuesen teósofos, médicos, físicos o mineralogistas. Cañamazo de reflexión y de especulación, era también objeto de ensoñaciones, pues en esta época se separa oficialmente de la química. Con el *Método de nomenclatura química* (1787), y el *Tratado elemental de química* (1789) de Lavoisier (1743-1794), que erigían a la química como ciencia, el divorcio quedaba consumado. Anteriormente, muchas obras habían ya elegido la posición inversa, la del mito y de la nostalgia, de la perennidad de una forma de pensamiento aún aferrada a la espiritualidad del secreto y de la trasmisión. La *Biblioteca de los filósofos químicos* (1741), de Manguin de Richebourg, el *Diccionario mito-hermético* (1758), de Dom Pernety, *El Gran Libro develado* (1775), de Coutran o aun *La Llave de la Gran Obra* (1789) de Caillau, reivindicarían el derecho de ostentar la presencia de la alquimia en el seno de la *Naturphilosophie*. En Alemania, los libros y las sumas florecían, y los más grandes teósofos reclamaban su ascendencia en la ciencia de Hermes. Sociedades más o menos teosóficas se crearon, y adoptaron ciertos símbolos herméticos. A. Faivre escribe al respecto:

> La mayoría de los libros herméticos de los siglos XVII y XVIII concierne sobre todo a recetas de farmacia, o mejor a la *magia naturalis*, o aun simplemente magia. Habría que definir la alquimia teóricamente, quizá de la siguiente manera: una *Weltanschaung* a la vez cosmogónica, cosmológica y escatológica, desprovista de todo dualismo —pero no de toda dualidad—, acompañada de una práctica espiritual tendiente a recuperar la unidad original y gloriosa —pero perdida— de la materia y el espíritu, pudiendo esta práctica no obstante ejercerse, en la ocasión, sobre un elemento material cuya "Manipulación" supone la fusión íntima del sujeto y el objeto.

Si el siglo siguiente adhiere, en el mejor de los casos, a la dimensión metafórica de la alquimia y del hermetismo, tomando de aquí y de allá algunos trabajos de erudición muy serios, el siglo XVIII la desarrolla sobre todo en las logias masónicas, cuyos catecismos, desde el año 1760, la integran a sus rituales, en el contexto de la teosofía que hemos intentado definir. Por otro lado, ciertos alquimistas proseguían su obra, a veces en el te-

rreno limítrofe de la química y de la alquimia. Abundan las anécdotas que relatan los errores de los "aprendices de brujos". Los pretendidos informes de trasmutaciones interesan a la crónica, pero no requieren verdaderamente del historiador del esoterismo. Eugenio Canseliet, en su artículo "La Alquimia en el siglo XVIII", aparecido en *La Tour Saint-Jacques* (1960), ha evocado brevemente los opúsculos alquímicos de la época, que permanecieron fieles a su tradición, en una perspectiva espiritual, y que en el interior de la corriente teosófica y en las logias masónicas, habían logrado restaurar el contenido iniciático y especulativo, onírico también, de la alquimia.

No hace falta decir que el arte de Hermes es parte importante de la teosofía, y también de la *Naturphilosophie*. Literatos como Goethe (1742-1832), Novalis (1772-1821), y filósofos como A. W. Schlegel (1767-1845) o su hermano Friedrich (1772-1829), fundadores del *Athenaeum*, así lo testimonian. Baader, discípulo de Hermes, será a doble título artesano de su perennidad: en su obra por una parte, y por otra parte en el rol que desempeñó situándose, desde el punto de vista filosófico, en un lugar de mediación entre "el naturalismo de Schelling y el supranaturalismo de Hegel; entre las trampas del materialismo y las del espiritualismo", como lo resume Françoise Bonardel. El hermetismo renacerá en el siglo XIX, gracias a los comentarios y traducciones. Louis Ménard (1822-1901), amigo de Baudelaire, retraduce en 1866 el *Poïmandres* y redacta sus *Ensoñaciones de un pagano místico* (1876). Paralelamente debía también prosperar lo que Bonardel llama el "oculto-hermetismo", esa "corriente del pensamiento que, en la segunda mitad del siglo XIX y bajo el patronazgo de Hermes, intentará elaborar la *Gran Síntesis* de la ciencia y de lo que él denomina 'tradición', remontándose a la luz primitiva de la antigua sabiduría, reconstituyendo la cadena de esos 'grandes iniciados' entre los cuales Hermes toma figura de profeta". Esta corriente oculto-hermetista es a la vez síntesis y vulgarización: retorno a las fuentes, especialmente en el esfuerzo de la francmasonería esotérica de un Oswald Wirth (1860-1943) —de quien Jean Romain ha brindado recientemente una breve reseña en su artículo "Oswald Wirth y el arte Real" (1990)—; vulgarización, por otra parte, en las mil y una sociedades rosacruces o paramasónicas que se expandirán a fines del siglo. También hay que citar la revista *Hyperchimie* de F. Jollivet-Castellot, como un ejemplo de vulgarización muy significativo de la visión del ocultismo más desenfrenado de la tradición hermética; luego, a la inversa, desde el punto de vista más erudito esta vez, la recolección de los textos alquímicos griegos efectuada por el sabio Pierre Eugène Marcellin Berthelot (1827-1907). Victor-Emile Michelet (1861-1938) ha dado una pintura bastante justa de esta configuración heteróclita, en su libro de memorias titulado *Los compañeros de la Hierofanía. Recuerdos del movimiento hermetista a fines del siglo XIX* (1937).

3 - Francmasonería y sociedades iniciáticas

Teósofos, iluminados y *Naturphilosophen* han contribuido, en toda Europa, al desarrollo y a la expansión de la masonería mística o esotérica. En el espacio de unos cincuenta años, las obediencias, los rituales y las declaraciones se multiplican, tomando a veces sus fuentes en vías divergentes y manteniendo, por ello, relaciones específicas con los poderes temporal y espiritual. Con las logias, también hay que contar las innumerables sociedades "secretas", de inspiración rosacruz o caballeresca, a menudo marginales, y que no dejarán de proliferar hasta el siglo XIX, aumentando al mismo tiempo la confusión.

¿Qué sucede con el esoterismo masónico durante estos dos siglos? Hay que precisar, primero, que no toda masonería es necesariamente esotérica o mística; sus ramas son numerosas y diversas las "tradiciones" de las que puede derivar. En este sentido, la actual variedad de las obediencias europeas y anglosajonas muestra claramente las divergencias y las diferencias aparecidas en relación con el tronco común, tal como el siglo XVII lo había fortificado. Factores exteriores al esoterismo entran en la cuenta: factores políticos e ideológicos, religiosos y filosóficos, geográficos y culturales. Dar a conocer concienzudamente el nombre de los francmasones ilustres no sirve de mucho, cuando la manera de vivir la iniciación demuestra sensibilidades particulares.

Los rituales sufrirán modificaciones importantes y evolucionarán en el curso de los siglos, y con ellos aquel esoterismo polimorfo de la masonería, que sufrirá la influencia de varias corrientes, y se desplegará así en numerosas direcciones.

Nacimiento oficial de la masonería moderna

Se sabe que la francmasonería especulativa no es una invención del siglo XVIII, puesto que aparece en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII y se inspira, muy probablemente, en el modelo escocés. No obstante, es a principios del siglo siguiente cuando se opera la "última síntesis". Roger Dachez escribe al respecto: "La masonería inglesa del siglo XVII es un fenómeno errático, raro y enigmático. No obstante, un cierto tipo de hombres se le vincula, cuyo perfil intelectual se emparienta con lo que podemos llamar el post-Renacimiento, el cual anuncia al siglo XVIII, que no es solamente el *Siglo de las Luces* sino también el de los *iluminados*, sobre fondo de tolerancia religiosa, de convivencia y de gusto por las ciencias, sin renunciar a una búsqueda profundamente espiritual". La deuda escocesa de esa masonería especulativa inglesa, cuyo más viejo testimonio se encuentra en los *Antiguos Deberes*, debía así permitir la evolución que conocemos. El nacimiento "oficial" de la masonería inglesa puede ser fechado el 24 de junio de 1717.

En efecto, ese día cuatro logias londinenses, La Oca y la Parrilla (*The*

Goose and the Gridiron), La Corona *(The Crown)*, El Manzano *(The Apple Tree)* y El cubilete y las uvas *(The Rummer and Grapes)*, se reunieron para formar la Gran Logia y eligieron un gran maestro, Anthony Sayer. George Payne y Jean-Théophile Désaguliers le sucederán, respectivamente, en 1718 y 1719. Un primer reglamento es adoptado en 1721, luego, en 1723, el pastor presbiteriano James Anderson (1684-1739) redacta las *Constituciones de la confraternidad de los francos y aceptados masones*. Una segunda edición aparece en 1738, revisada y corregida, partiendo siempre de los *Antiguos deberes (Old Charges)*. Este texto será muy rápidamente traducido en Francia (1742) y conocerá varias ediciones póstumas. Si la Gran Logia sólo tuvo durante largo tiempo una influencia reducida, las *Constituciones*, por el contrario, hicieron gran ruido y alimentaron la polémica. Uno de los artículos, sobre todo, provocaría muchas críticas:

> Con respecto a Dios y la religión. Un masón está obligado, por su tenida, a obedecer la ley moral y, si comprende bien el arte, jamás será ateo estúpido ni libertino irreligioso.
>
> Pero, aunque en tiempos antiguos los masones estaban atenidos en cada país a ser de su religión, cualquiera ella fuere la de ese país o esa nación, al menos ahora es considerado más expeditivo solamente constreñirlo a la religión en la cual todos los hombres están de acuerdo, dejando a cada uno sus propias opiniones, es decir que sean hombres de bien y leales, u hombres de honor y de probidad, cualesquiera que sean las denominaciones o confesiones que ayuden a distinguirlos...

Otras logias independientes se reagrupan en 1753, para distinguirse de las precedentes: los "Modernos", y fundan la *Gran Logia de francos y aceptados masones según las viejas instituciones*. En 1756, el irlandés Laurence Dermott publica, con el título de *Ahinam Rezon*, las constituciones de la Gran logia de los "Antiguos".

Hay que observar que entre estos dos textos —el de Anderson y el de Dermott—, no existen divergencias fundamentales concernientes a la religión: a la "religión sobre la cual todos los hombres están de acuerdo", de Anderson, se sustituye la fórmula siguiente: "religión revelada sobre la cual todos los hombres están de acuerdo". Ninguna divergencia formal, al menos sensible, se notaba porque, en el plano semántico, seguía siendo posible percibir el hiato entre religión "natural" y religión "revelada". Mientras tanto, en 1722, habían aparecido las *Antiguas Constituciones*, cuyo primer artículo estipulaba: "Debo exhortaros a honrar a Dios en su santa Iglesia, a no dejaros ir a la herejía, al cisma y al error de vuestros pensamientos o en la enseñanza de hombres desacreditados". Quizá hubo más aproximación de la que se piensa, después de 1753, entre "Antiguos" y "Modernos" sobre la cuestión religiosa, aunque en el origen los primeros acusaron a los segundos de haber descristianizado los rituales, rechazado las plegarias y las fiestas. El problema es complejo y exige aún hoy una

prospección y un estudio muy profundos del medio político, religioso y espiritual en el cual nació este debate.

En 1738, Anderson agregará que el francmasón es un "verdadero noachita", acordando sobre "Todos los tres grandes principios de Noé, lo bastante como para preservar los cimientos de la logia". La expresión es en parte enigmática, aunque traduzca una sensibilidad marcada por el protestantismo, y muchas interpretaciones han sido dadas. A propósito de esta cuestión del deísmo en la masonería de principios de siglo, podemos alinearnos en la opinión de Eric Ward, miembro eminente de la *Quatuor Coronati Lodge*, que explica que las *Constituciones* de Anderson no fueron propiamente deístas, sino que tendían a instaurar un denominador común entre las diferentes religiones cristianas, agreguemos hasta judeo-cristianas, si nos referimos a los textos de 1723, de 1738 o de 1756. Si ciertos textos —como *La apología por orden de los francmasones* (1745)— mencionan precisamente que "la orden sólo admite cristianos", nada permite explícitamente adelantar la idea de exclusión de los judíos en las diversas *Constituciones* precedentemente citadas. Se sabe que, desde los años 1730, fueron admitidos judíos en las logias. Sobre esta cuestión particular, nos remitiremos al estudio de John M. Shaftesley: *Jews in English Freemasonry in the 18th. and 19th. centuries*.

La divergencia entre "antiguos" y "modernos" durará hasta 1813, fecha en la que las dos Grandes Logias se fusionan para formar la *Gran Logia unida de los antiguos francmasones de Inglaterra*. En 1815, nuevas constituciones eran publicadas, retomando globalmente los textos de Anderson y de sus sucesores.

Jean-Théophile Désaguliers (1683-1744), desempeña un rol preponderante en el nacimiento "oficial" de la masonería en Inglaterra. Hijo de un pastor, abandona Francia en el momento de la Revocación del Edicto de Nantes por Luis XIV, y realiza sus estudios en Oxford. Amigo de Newton, miembro de la *Royal Society*, deviene también capellán del príncipe de Gales y publica numerosas obras científicas. Será el tercer gran maestre de la orden, e iniciará al príncipe de Gales en 1719. Contribuirá, con Anderson, en la redacción de las *Constituciones*. Protestante como aquél, se puede suponer que ambos atenuaron la cualidad "católica" de la francmasonería, tal como aparecía en otros textos, especialmente en el de 1722.

André-Michel de Ramsay (1686-1753) tampoco puede dejarse en silencio. Nacido en un medio a la vez protestante, por su padre, y anglicano, por su madre, hace sus estudios en Edimburgo y pronto llega a ser preceptor del hijo del conde de Wemyss. En Holanda, se encuentra con Pierre Poiret (1646-1719), editor de Mme. Guyon y de Antoinette Bourignon. En 1709 es secretario del arzobispo Fénelon, que lo bautiza. Más tarde asume la tarea junto a Mme. Guyon, luego retoma sus actividades de preceptor. En 1724 se encuentra con Jacques II Estuardo en Roma, luego va a Escocia. Viajará mucho y será iniciado en 1728. El año precedente ha publicado los *Viajes de Ciro*, utopía a través de la cual intenta demostrar que el cristianismo se perfila ya en religiones antiguas.

Es, según René Le Forestier, el "padre espiritual" de los Altos Grados en la masonería. En efecto, el *Discurso de Ramsay*, compuesto en 1736-1737 y leído en Luneville en 1738, es el origen de lo que se llamará el "ecosismo" en francmasonería. El discurso de Ramsay acentúa la ascendencia caballeresca de las cruzadas, recuerda el origen escocés de la orden, reivindica el patronazgo de San Juan y hace intervenir un verdadero código simbólico e iniciático en la interpretación de los rituales. Si propiamente hablando no edificó la jerarquía de los Altos Grados, sin embargo sugirió: "Tenemos entre nosotros tres especies de cofrades: novicios o aprendices, compañeros o profesos, maestros o perfectos". De este modo jalonó un terreno que otros, seguidamente, ocuparían, especialmente en Francia. Gracias a él, la masonería jacobita echará pie en Francia, en la primera mitad del siglo XVIII, aunque verosímilmente haya existido mucho antes. El programa espiritual, intelectual y moral dictado por Ramsay, es también el resultado de influencias de los místicos, teósofos e iluminados que él había encontrado y frecuentado poco durante su vida. Actualizó un esoterismo latente, muy diseminado en los textos ingleses de Anderson y de Désaguliers, y favoreció su surgimiento. Sin embargo sólo en 1801, en el momento de la constitución del Supremo Consejo de Charleston, el Rito Escocés Antiguo será oficialmente estructurado, aunque estuviera en vigor —al menos en parte— antes de esa fecha.

Algunos comentadores han literalmente especulado y fabulado sobre esta masonería escocesa, confiriéndole un papel político. La idea es de las más fantasiosas, como recientes estudios lo han probado. El hecho de ver en la creación de los Altos Grados una manera de influencia política estuartista sobre las logias, y de interpretar la leyenda de Hiram —que sirve de soporte a la maestría y a ciertos grados superiores— como una alegoría de la muerte de Carlos I que debía ser vengado, es perfectamente desmedida. En cuanto a la fábula que atribuye la creación de esta masonería "escocesa" a los jesuitas, en principio bajo las órdenes de los Estuardos, luego —después de su destierro en 1762— de su propio jefe, es también totalmente inaceptable. Los jesuitas, ciertamente, mantuvieron excelentes relaciones con las logias, porque ellas servían implícitamente a su causa religiosa —católica y política—, puesto que Federico II, entonces en guerra contra Francia, los sostenía. ¡Pero de allí a ver en esas logias la antecámara oculta de la orden jesuita!... Los detractores de la francmasonería matarán sin embargo dos pájaros de un tiro, identificando a veces la "secta" jesuita al "poder oculto" de la francmasonería, y contribuirán así a alimentar una querella aberrante desde el punto de vista histórico. El integrismo y el totalitarismo encontrarán allí materia de propaganda, durante los siglos XIX y XX, confiriendo a la orden una dimensión ideológica y política. Una cierta masonería, por otra parte, contribuirá a ello alejándose de sus orígenes espirituales e iniciáticos, para adoptar una posición secular. Justificará también, a posteriori, los ataques de los que la orden fuera injustamente víctima.

Masonería, Iglesias y poderes

El malentendido comienza con la primera condena oficial de la Iglesia católica y romana, en 1738. Antes, la expansión de la francmasonería no había suscitado polémicas graves con los poderes políticos, pese a las sospechas que desencadenaba. Hasta entonces la masonería engendraba en sí misma sus conflictos, reflejando quizás *intra muros* sus trapos sucios, especialmente políticos, que pronto representará en el exterior. En efecto, en Francia, ciertas medidas se tomaron en 1737, por instigación de la policía, pero no fueron muy opresivas. Se reprochaba especialmente a los masones el pertenecer a clases y condiciones muy distantes totalmente, mezclar las confesiones y preservar, en fin, secretos que por eso mismo daban lugar a sospechas de los poderes religiosos y políticos. En los países donde la Inquisición había sobrevivido, especialmente en España y Portugal, ésta se apresuró a cerrar las logias. En Italia, por el fraccionamiento geopolítico del país, las reacciones fueron diversas. En los países germánicos, la masonería sólo sufrió algunas prohibiciones puntuales. En suma, sean cuales fueren los poderes y las religiones del Estado, la actitud general era más bien hostil. En Francia, la francmasonería se beneficiará finalmente con un régimen privilegiado, en la medida en que numerosas personalidades políticas pertenecían a las logias.

Clemente XII, al promulgar la constitución apostólica *In eminenti* (28 de abril de 1738), da el puntapié inicial a un conflicto que no cesará de envenenarse, acumulando los malentendidos. El alcance de esta bula es esencial. Clemente XII comienza su fulminación invocando, implícitamente, su perfecta ignorancia acerca de la orden masónica que se apresta a fustigar: "Hemos sabido por el rumor público que se expanden a lo lejos, cada día, con nuevos progresos, ciertas sociedades, asambleas, reuniones, agregaciones o conventículos denominados francmasones, o bajo otra denominación según la variedad de las lenguas". En estas pocas líneas aparece, en germen, el sorprendente malentendido que debía perdurar entre la comunidad católica y la masónica, no obstante tan estrechamente ligadas en su finalidad espiritual. En efecto: ¿qué podía ser ese renombre público? Se tiene todo el derecho de pensar que el término disimula ya una semántica de orden ideológico y político. Otra cosa extraña en la formulación: lo de "sociedades" que se expanden "a lo lejos": ¿Se trata de la Inglaterra de los Hannover, vista bajo el ángulo de un país que abriga a los Estuardos en exilio? En fin, la mención de "denominaciones" que varían "según las lenguas" es muy lacónica. También aquí la imprecisión de las palabras deja imaginar otras alusiones, que van de la confusión de la masonería con otras sociedades "secretas" —rosacruces por ejemplo, en el hilo de los acontecimientos que habían sacudido a Alemania en el siglo precedente—, hasta las que se refieren a conflictos político-religiosos entre católicos y protestantes en Europa. Seguidamente, Clemente XII denuncia en sucesión la "apariencia de una honestidad natural", "Las leyes y los estatutos" que los masones se han dictado, el "juramento prestado sobre la Biblia", la

"oscuridad del secreto" y, en fin, la "marca de perversión y de maldad, porque si no hicieran el mal, ellos (*los masones*) no odiarían así la luz".

Bajo la cubierta de la metáfora, el Papa denuncia de hecho, muy exactamente, contra la francmasonería, una condena tanto moral, social y religiosa como política. En efecto, la "honestidad natural" tiene un desagradable descaro de "religión natural", y el "juramento sobre la Biblia" prestado fuera de la institución religiosa, constituye un ataque a las prerrogativas de la Iglesia en materia de liturgia y de sacramento; luego, el "secreto" es vecino de la conspiración y finalmente, la última frase citada, se aclara al leer un poco más adelante:

> Reflexionando pues sobre los grandes males que resultan ordinariamente de estas especies de sociedades o conventículos, no solamente para la tranquilidad de los Estados temporales, sino también por la salvación de las almas, y para que por ellas no puedan en absoluto acordarse con las leyes cívicas y naturales (...) queremos además y mandamos que todos los Obispos y Prelados superiores, y otros ordinarios de los lugares, que todos los Inquisidores de la Herejía informen y procedan contra los transgresores...

Se comprueba efectivamente una transgresión, no sólo de las leyes y cánones espirituales de la santa Iglesia, sino también de leyes dictadas por el poder civil, político. De la herejía a la conspiración contra el Estado sólo hay un paso, y éste será rápidamente franqueado. En su libro, *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso* (1975-1977), y en la obra reciente que lo completa, *Los archivos secretos del Vaticano y la francmasonería*, el padre Ferrer Benimeli ha evocado ampliamente la cuestión. Se ha visto que, refiriéndose al derecho romano, los gobiernos de numerosos países proclamaron interdicciones contra la orden, y esto por razones esencialmente políticas. Clemente XII sigue su ejemplo —y no a la inversa como toda una errónea literatura ha proclamado—, y disimula el argumento político bajo el velo de la herejía. El "Papa-rey" de Roma actúa como un jefe de Estado contra el peligro y la sospecha de ilegalidad. Se comprende bien, por lo tanto, que aun ignorando todo acerca del espíritu, de los usos y costumbres de la masonería, Clemente XII juzgue bueno intervenir contra ella. El padre Benimeli, analizando la correspondencia vaticana de la época, exhumó las pruebas de esta ignorancia. También mostró que la razón política se desdoblaba en una causa puramente teológica. En una época de confusión debida al cisma de la Reforma, la Iglesia romana debía intentar redorar su blasón y preservar las virtudes de la "verdadera" fe contra los cismáticos de cualquier especie. El historiador aísla al fin lo que denomina la causa "inmediata" de esta fulminación. En Florencia, poco antes de la publicación de la bula, una logia habría sido frecuentada por ingleses protestantes. La Inquisición toscana habría así pesado fuertemente en la decisión del Papa, tanto más cuanto éste

no parecía entonces estar en plena posesión de sus facultades. Con ochenta y seis años en 1738, está ciego y casi inválido. El proceso de Tomaso Crudeli, acusado de oponerse a la autoridad papal, que se desarrolla en la misma época, se presenta como una oportunidad y favorece sin duda igualmente la decisión de Clemente XII.

Menos de un año más tarde, el cardenal Firrao, secretario de Estado de los Estados Pontificios, ampliará las consecuencias de la bula de Clemente XII, exigiendo que sea aplicada en todo el territorio del antiguo Patrimonio de San Pedro. Todo esto arrastrará el desmantelamiento de las logias, pudiendo ir las sanciones hasta la pena capital, por el juego de denuncias y difamaciones. Esta sobrepuja sigue siendo misteriosa en relación con el contenido de la bula *In eminenti*. Ella tiene, verosímilmente, móviles políticos que es difícil comprender hoy.

En 1751, Benito XIV promulga la constitución *Providas*, que reproduce completamente el texto de Clemente XII. El móvil político de esta constitución aparece esta vez con más claridad, puesto que poderes civil y religioso están explícitamente vinculados en el texto y son llamados a vigilancia, "con el fin de conocer si en esos conventículos se hacen cosas contra el Estado y las leyes de la religión y del gobierno". Nuevamente, el famoso "secreto" de las logias hace nacer la sospecha de ilegalidad y de subversión. La decisión del pontífice se explica mejor cuando se sabe que, para Benito XIV, la Iglesia y el Estado están irreductiblemente ligados, siendo el poder civil garante temporal del poder espiritual. Ellos pueden —y deben— actuar juntos para salvaguardar intereses comunes e indisociables, conforme a los capitulares promovidos antaño por Carlomagno. De nuevo, no obstante, una causa "inmediata" ha contribuido ciertamente a la redacción de la constitución *Providas*. Esta vez es napolitana según Benimeli: una logia de Nápoles habría admitido extranjeros y no-católicos...

La continuación de esta disputa entre la masonería y la Iglesia, fundada en la confusión y el malentendido, está llena de rebotes, de paradojas y de singularidad. Estos acontecimientos han sido retrazados y explicados por Luc Nefontaine en su estudio *Iglesia y francmasonería* (1990), que precisa especialmente la resonancia de las bulas papales en Francia:

> En Francia, los efectos de las condenas romanas no se hicieron sentir directamente después de su promulgación. Sólo en el siglo XVIII y hasta el concordato de 1801, firmado entre Napoleón Bonaparte y Pío VII, todo acto pontifical debe ser registrado por el Parlamento para ser de aplicación en Francia (...). En consecuencia, las constituciones *In eminenti* y *Providas*, nunca registradas por el Parlamento antes del concordato, no tuvieron fuerza de ley.

En los países donde la Inquisición continúa actuando, las constituciones son, por el contrario, rigurosamente aplicadas.

Hoy se sabe que la francmasonería no es la instigadora de la Revolución Francesa, aunque ciertos revolucionarios conocidos eran francmasones. Del lado realista, por otra parte, los hermanos fueron numerosos también. El error largo tiempo vehiculizado concerniente a la divisa republicana —que habría sido una invención a la vez revolucionaria y masónica— ha sido rectificado. Al respecto, Robert Amadou escribe en 1974: "Antes de 1849, la francmasonería no tuvo por divisa 'Libertad, Igualdad, Fraternidad'; hasta 1848 no pretendió lo contrario. La francmasonería, entonces, no ha dado esta divisa prefabricada a la Revolución, que la ha creado (...)".

Numerosas afirmaciones erróneas concernientes al rol de los masones en la Revolución de 1789, han sido conducidas por el abate Barruel (1741-1820), en sus *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* (1797), donde habla del complot de los masones contra la Iglesia y el Estado. Esta contraverdad, durante más de dos siglos, haría las delicias del antimasonismo. De hecho, es en el siglo XIX cuando nace este nuevo malentendido. Ciertos masones, por otra parte, se enorgullecen de las obediencias de la acción "revolucionaria" de las logias, mientras que otros reivindican lo contrario. El hiato entre masonería comprometida —social y políticamente— y masonería propiamente iniciática y espiritual, debía profundizarse en parte por la elección de una u otra de las ascendencias ideológicas e históricas. De hecho, la mayor parte de las logias está adormecida entre 1793 y 1794, después de haber sido hasta entonces muy activas. Pierre Chevalier resume así la situación:

> La masonería renace, pues, hacia finales del Directorio, en el momento en que las religiones revolucionarias, la teofilantropía y el culto decadario entran en agonía. Como el catolicismo, la masonería reaparece, pero no de la misma manera. Los creadores de los cultos revolucionarios —y hay muchos masones entre los teofilántropos—, ante el fracaso de su tentativa para crear un culto cívico y nacional fundado sobre el daísmo, levantan el templo masónico.

El famoso culto del Ser supremo de Robespierre, blandido por los teofilántropos, está destinado a sustituir, en la masonería, al Dios de las Iglesias. La masonería que se esboza aquí y que sobrevivirá en los siglos XIX y XX, abandonando sus orígenes espiritualistas y esotéricos, no interesa a nuestros propósitos. Perdurará además bajo otras formas, más socializadas y politizadas, que engendrarán nuevas condenas eclesiásticas: las de Pío VIII en 1829, de Gregorio XVI en 1832, de Pío IX en 1846, y en fin de León XIII, constituyendo esta última el apogeo de las condenas precedentes, en una época de guerra abierta entre la Iglesia y la francmasonería. Desde entonces, el antimasonismo católico y el anticlericalismo masónico, debían concretar el malentendido iniciado en 1738, transformándolo en un asunto ideológico, político y social, exterior a toda consideración esotérica.

El Imperio, se sabe, se hará aliado de las logias. José Bonaparte será gran maestro del Gran Oriente en 1805, y varios mariscales del Imperio pertenecerán a la orden, una orden deísta, aunque las referencias bíblicas en general, y cristianas en particular, permanecen en los rituales. Asimismo, los masones seguirán el curso de los acontecimientos y reconocerán la monarquía en 1815. Luis XVIII será más indulgente que Carlos X, que iniciará persecuciones, privilegiando más a la Iglesia Católica. Seguidamente, ciertos masones harán opciones religiosas que comprometerán sus convicciones iniciáticas. Entre los liberales católicos, a quienes se acercan naturalmente los masones liberales, y los católicos ultramontanos como Joseph de Maistre (1753-1821), llamando a la renovación del templo masónico cristiano, aparecen muchas divergencias. Más adelante, el surgimiento del socialismo utópico tocará a la francmasonería y, según lo testimonian ciertos textos, esoterismo y utopía harán a veces buena pareja. En 1849, el Gran Oriente de Francia publica sus propias constituciones y, unos años después, el anticlericalismo deviene su primer caballo de batalla. Desde entonces, todas las confusiones están permitidas, aunque ciertas logias, fieles al ideal que les valiera, un siglo antes, las fulminaciones papales, prosiguen una verdadera vía iniciática, al margen de las Iglesias constituidas, según una "Iglesia interior" distinta del dogma y específica en cuanto a sus valores ancestrales. En nuestros días, la situación se mantiene tal cual, independientemente de los movimientos de la historia. Siempre existe una francmasonería espiritual e iniciática, atenta a sus orígenes. Y distinta de aquélla, descarriada, que no vacila en "revelar el secreto" y en comprometerse abiertamente en el siglo. Si un diálogo se ha iniciado recientemente entre ciertas obediencias y ciertas autoridades religiosas; si, de una y otra parte, se ha intentado hacer desaparecer dudas o desconfianzas, de dar marcha atrás sobre el malentendido inicial para disiparlo, nada queda afirmado y, a menudo, según los países, los gobiernos y las Iglesias, muchos conflictos subsisten. A posteriori, en efecto, numerosos masones han justificado las antiguas condenas ostentando un anticlericalismo virulento, en tanto que otros, a través del espíritu de tolerancia y de la honestidad intelectual y espiritual, no cesan de cuestionar el pasado y de restablecer ciertas verdades.

Francmasonería mística y esotérica

Junto a las diversas organizaciones y sociedades paramasónicas o marginales —cuyo interés no es desdeñable en el plano del esoterismo—, dos grandes corrientes deben ser presentadas. Son propias de Alemania y Francia, y han permitido, junto a los ritos inglés y escocés, el surgimiento de un ritual esotérico cristiano singular. La masonería inglesa es poco esotérica, aunque sea en el tercer grado, el de maestro, que aparece en 1730 y que Anderson ignora. En cuanto a las *Constituciones*, dejan aparecer algunas migajas de esoterismo, pero la esencia del texto, como lo hemos

verificado, no está allí, y los símbolos no son objetos de especulación esotérica propiamente hablando. La masonería de Irlanda es esotérica, pero de modo muy embrionario, sobre todo a través del cuarto grado de "Royal Arch", que descansa en el mito de la palabra perdida. De ella, no obstante, nos queda mucho por descubrir.

La Estricta Observancia Templaria (S.O.T.) aporta nuevos elementos. En efecto, habría existido en Francia una organización masónica llamada Capítulo de Clermont, verosímilmente fundada en 1754 por el estuartista Christophe de Bonneville (nacido en 1724) en París, donde contaba entre sus miembros a personalidades eminentes. Muy rápido, el régimen es desarrollado en Alemania, donde es practicado desde los años 1756-1758. Comprende ya los Altos Grados. El barón Karl Von Hund (1722-1776), después de haber sido iniciado en este capítulo (?), lo propagará y enriquecerá progresivamente con nuevos grados de contenido esotérico. Es así como crea una masonería "rectificada", luego introduce dos elementos nuevos que van mucho más allá de la leyenda inaugurada por Ramsay. La masonería "rectificada" opera, según él, un retorno legítimo hacia sus orígenes, es decir la Orden de los Templarios, suprimida en 1312; y, segundo elemento, la masonería escocesa es producto de los Estuardos alejados del poder. En 1764, los masones "rectificados" se reúnen en un convento de Altenberg. Hund logra desacreditar a sus rivales y termina por crear un consenso alrededor de sus ideas: la Orden de la *Estricta Observancia Templaria* ha nacido. Hund desarrolla un verdadero mito. Pretende haber recibido una misión de "superiores desconocidos", para reformar la masonería germánica, y haber sido iniciado por el mismo Carlos Eduardo Estuardo. Agrega que la vocación de los "rectificados" es reconstruir la orden templaria. Para hacerlo, cuenta con el arte de la alquimia, capaz de procurarle el oro necesario, y se entrega a una propaganda desaforada, no vacilando en llamar a teósofos para esoterizar su régimen ritual, como Johan August Stark (1741-1816), fundador de una orden esotérica: el Clericato. Finalmente, una alianza negociada en 1772 es sellada entre los dos partidos. Si Hund acepta esta alianza, es porque la S.O.T. conoce entonces dificultades debidas a la rivalidad de un régimen sueco, introducido en Alemania por un disidente de la orden, Johann Willhelm Zinnendorf (1753-1782); este rito es mucho más rico y corresponde a aquel con el que Hund soñaba: deja aparecer en efecto fuentes rosacruces y herméticas. Al término de las negociaciones, el Clericato se asegura la preeminencia, especialmente imponiendo sus rituales a la S.O.T.; Hund se encuentra en parte desacreditado —ya no se cree en su mirífica iniciación ni en su misión secreta—, y es Ferdinando de Brunswick (1721-1792) el elegido como Magnus Superior Ordinis.

La orden se expande en Europa, nuevos capítulos se crean y diversas cumbres del mundo científico, filosófico o teosófico se le añaden. En Berlín, en 1773, el sistema sueco de Zinnendorf y la S.O.T. se reúnen, y oposiciones de orden esotérico aparecen entre las dos obediencias, la primera privilegiando la inspiración rosacruz y alquímica, la segunda favoreciendo

el surgimiento de ritos y de símbolos tomados de la teúrgia. Después de mil peripecias, Hund perderá todo poder y Brunswick dirigirá la orden. Un último cisma tendrá lugar, después de una unión de la S.O.T. y del sistema sueco, ruptura que A. Faivre resume así: "La tormenta gruñía desde hacía largo tiempo; los Templarios reprochaban a los discípulos de Stark el no mantener sus promesas en materia de revelaciones alquímicas, mientras que los clérigos se quejaban de ver a los Templarios buscando siempre los bienes materiales de la Orden del Templo". Así, el Clericato se separa de la S.O.T., obediencia "oculta" en el doble sentido del término, puesto que se preocupa esencialmente de espagírica y conserva en la cabeza la esperanza de una reconquista templaria. Desposeída de sus fuentes esotéricas, la S.O.T. deberá buscar en otra parte su salud (salvación), su pensamiento esotérico y su inspiración iniciática. Los *Caballeros bienhechores de la Ciudad Santa* le ofrecerán esta posibilidad.

En el origen de esta orden, se encuentra un tal Martínez de Pasqually (1710-1774), y su orden paramasónica de los Elegidos-Cohens, dirigida por iniciados superiores, los *Réaux-Croix*, e impregnada de teúrgia, de magia talismánica o encantatoria, de meditaciones místicas y de plegarias. La doctrina es cristiana y teosófica, y su ritual se apoya en la magia. La orden se desarrolla en Francia y toma de la masonería el sistema de Altos Grados. Martínez de Pasqually iniciará a Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) y a Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824). En los años 1770, redacta su obra esencial, resumen de toda la filosofía iluminista de la Orden: el *Tratado de la reintegración de los seres* será la biblia de lo que se dará en llamar el *martinesismo*, habiendo Martínez de Pasqually frecuentado e influido a numerosos teósofos. Después de su muerte, en 1774, la orden decae; sólo su teosofía perdura en ciertas logias masónicas y en algunos medios esotéricos y ocultos, en el siglo XIX especialmente.

Discípulo de Martínez, Willermoz debía crear muy pronto el sistema de los *Caballeros bienhechores de la Ciudad Santa*. Amigo de Saint-Martin, deja varias obras teosóficas, como el *Tratado de las dos naturalezas,* y numerosos archivos relativos a los rituales de los Elegidos-Cohens. Contrariamente a su maestro y muy independiente respecto de las obediencias masónicas, ansioso por preservar la especificidad de su pensamiento teosófico y de sus rituales, Willermoz se vuelve hacia las logias. Ya se había interesado en la francmasonería esotérica. Mantiene correspondencia con Hund en los años 1772-1773, y termina por unirse a la S.O.T. Desde 1774, Willermoz depende del directorio de Auvernia, donde es armado caballero. En 1777-1778, en un período de calma propicio a la reflexión, decide perfeccionar los rituales alemanes rectificados, luego termina por completarlos, modificarlos también en el sentido del martinesismo. Este trabajo, efectuado con la ayuda de varios hermanos, recibirá el nombre de "reforma de Lyon" y llegará a un nuevo rito: el Rito Escocés Rectificado, piedra de toque de los Caballeros bienhechores de la Ciudad Santa. La orden se desarrolla en Francia y en el extranjero, se estructura y suscita cada vez más el interés de los alemanes de la S.O.T., entonces amenazada por la

competencia de órdenes rivales y preocupada por reavivar un esoterismo que se extingue. En el curso del perído de 1779-1782, el martinesismo, su teosofía y la lectura que le da Willermoz, así como también los rituales de los Altos Grados Elegidos-Cohens, devienen los fundamentos del sistema de la Estricta Observancia templaria. En el convento de Wilhemsbad, la reforma de Lyon arrasa, la referencia templaria pierde su significado fundador y la teosofía de Martínez de Pasqually aparece en la elaboración del nuevo régimen rectificado. Las dos órdenes conocerán no obstante muchas dificultades, especialmente por el hecho de la proliferación de sectas u órdenes iluminadas, que intentan desacreditar a la masonería escocesa rectificada y reemplazarla. La S.O.T. desaparece progresivamente y es casi inexistente en 1806. En cuanto a los C.B.C.S., se enfrentarán con la competencia de Cagliostro (1743-1795) y de su rito egipcio, así como también la de diversas órdenes místicas, como la de los Filaletas. A medida que la orden pierde poco a poco su unidad interna, muchos hermanos se entregan al magnetismo, y el mismo Willermoz, fascinado por el arte de Mesmer, termina por desdeñar su propio rol espiritual.

Los Caballeros sobreviven bajo el Imperio, y Willermoz puede entonces proseguir más serenamente su tarea teosófica, y asumir su "rol de pastor masónico", según la expresión de Antoine Faivre, pese a las divisiones que amenazaron a la orden en el curso de la Revolución. El rito escocés rectificado es, en nuestros días, un modelo de esoterismo masónico, sobre todo a través de la simbólica del Templo, y porque su espiritualidad restaura, en gran parte, el espíritu de toda una teosofía cristiana del siglo XVIII.

Otras órdenes, aún más minoritarias, no carecen de interés si se intenta advertir el otro aspecto del esoterismo masónico, o paramasónico de los dos últimos siglos. La Rosacruz de oro o los iluminados de Avignon, por sus mismos títulos, dan una idea de sus fuentes de inspiración. Se puede agregar, para concluir, que es sin duda a través de la evolución de la masonería mística de esa época, que se inicia el viraje del esoterismo hacia el sincretismo ocultista que estará en boga en el siglo XIX. En todo caso, la permanencia, aún hoy, del Rito escocés antiguo y aceptado, y del Rito escocés rectificado en ciertas obediencias, testimonia acerca de las adquisiciones del esoterismo masónico tal como ha evolucionado en el siglo XVIII en Alemania y en Francia. En este sentido, la francmasonería tradicional lleva siempre en sí una gran parte de la herencia del esoterismo occidental, al que no cesa de vivificar con sus ritos y rituales, por diversos que sean.

Conclusión

"La imaginación activa es el espejo *por excelencia, el lugar de epifanía de las imágenes del mundo arquetípico; por eso la teoría del* mundus imaginalis *es solidaria con una teoría del conocimiento imaginativo y de la función imaginativa. Función verdaderamente central, mediadora, en razón de la posición mediana, medidora del* mundus imaginalis."

Henri Corbin

La especificidad de nuestra aproximación histórica y cognoscitiva al esoterismo en Occidente, así como también los límites impartidos por esta obra, nos han conducido a ignorar gran parte del siglo XIX y de la época contemporánea. Esta *impasse* no es causa del azar, ni de un juicio de valor. Obedece efectivamente a diferentes criterios.

Es evidente que el siglo XIX está esencialmente marcado, como lo sugeríamos en nuestra introducción, por el advenimiento y la expansión del ocultismo. Ahora bien, una cuestión se plantea: ¿el ocultismo debe ser percibido como una forma degradada, derivada —¿degenerada?— de la herencia esotérica, o bien ha conquistado una autonomía que lo distinguirá esencialmente de aquélla?

En un primer tiempo, y teniendo en cuenta las perspectivas adoptadas en este libro, debemos recordar que la distinción sólo se hizo muy tarde, a mediados del siglo último (XIX). Las "ciencias ocultas", en efecto, desde las *Hermetica* —el hermetismo popular evocado por A. J. Festugières— hasta el mesmerismo, pasando por la medicina paracélsica o la magia natural del Renacimiento, figuraron íntegramente en el interior del esoterismo. No constituyen solamente el aspecto "práctico" de este último, que sería entonces la teoría, sino que requieren, es verdad, un punto de vista singular. En efecto, notamos que son ellos, al menos en cuanto fueron asimilados, quienes muy a menudo engendraron la furia de los detractores del esoterismo. De hecho, a veces no hubo sino un paso por franquear para distinguir al mago del brujo, al hermetista o alquimista del herético, al iniciado del cismático, al teósofo del que complota. Los ejemplos abundan desde fines del siglo XIX, y todo a lo largo de aquel siglo XVII que vio el nacimiento del rosacrucismo y la refutación de Casaubon, así como también la multiplicación de los conflictos político-religiosos que sabemos,

en toda Europa. Apareciendo entonces como una contracultura, el esoterismo debió dar la cara a esos ataques, y sobre todo a la sospecha que pesaba sobre él, sospecha que el más mínimo fuego de pajas podía desde entonces transformar en acusación, tanto desde el punto de vista político cuanto desde el punto de vista religioso. El proceso de secularización que se desarrolla en el siglo XIX debía radicalizar las oposiciones y deportarlas más abiertamente al campo social, abriendo así la era de las confusiones que, después, no han cesado de propagarse. El esoterismo fue entonces objeto de todas las amalgamas, y de ellas testimonia la extraña mezcolanza de los estantes de librerías o bibliotecas y la ignorancia del gran público. Lo que debía ordenarse bajo la etiqueta de "ocultismo", comprendía a la vez una gran parte del conocimiento transportado desde sus orígenes por el esoterismo, pero también múltiples religiones "privadas", sectas o movimientos derivados de él, y gran cantidad de especulaciones prolongando, más o menos fielmente, sus adquisiciones y su enseñanza.

Pero el elemento de análisis más importante reside menos en el contenido dispar y complejo de este ocultismo que en su significación y sus objetivos. Hay que tener en el espíritu la idea de que los términos de *clericalismo* y de *laicidad* se expanden unos veinte años después que los de *esoterismo* y *ocultismo* han sido acuñados. Dicho de otro modo, después del choque provocado por la Revolución Francesa, el ocultismo surge como la manifestación sensible de oposiciones larvadas y paradójicas. Existe un mal llamado ocultismo que permanece en línea recta con una supervivencia del Iluminismo del siglo XVIII, y que se opone a los principios y mecanismos antiespiritualistas de la Revolución.

Una segunda tendencia, en la huella de la "biblia" redactada por Eliphas Levi, *Dogma y ritual de Alta Magia* (1856), espera la reconciliación de la ciencia y la religión, de la autoridad y la libertad; invoca a Joseph de Maister y a... Napoleón, luego asimila mezcladamente el conjunto de las "ciencias ocultas" de la humanidad. Eliphas Levi escribiría de tal modo: "La fe no es sino una superstición y una locura, si no tiene a la razón como base (...) Vayamos a la filosofía. La nuestra es la del realismo y del positivismo (...). El ser se desarrolla y se amplifica por la ciencia (...). Pero cuánto más charlatanismo en filosofía, más empirismo, más sistema (...). Más ideología". La profesión de fe de Eliphas Levi reposa sobre un sincretismo, en el cual distingue la perennidad de una tradición primordial y universal, fuente de armonía y de concordia. Pregona la urgencia en un objetivo conciliador, y ve en él al cristalizador de todas las oposiciones, sean religiosas, políticas, sociales o más ampliamente espirituales.

Finalmente, una tercera forma de ocultismo debía florecer en el último tercio del siglo, sobre todo a través de la literatura, desprendida de preceptos propiamente esotéricos y plena de misticismo. Este ocultismo fantasista se opondrá, por su parte, tanto a la secularización y al anticlericalismo como a la laicicidad, al positivismo filosófico y a las ideologías del progreso burgués. Ocultismo *patchwork* es éste, milenarista y a veces espiritista. Si se agrega la moda del satanismo, las mancias, y las diversas co-

rrientes impregnadas por las doctrinas orientales, advertimos inmediatamente la dificultad, consistente por una parte en circunscribir y por la otra en percibir el polimorfismo de este ocultismo. En suma, su capacidad de asimilación y de revisión de las teorías o constantes tradicionales del esoterismo, tal como se constituye en el Renacimiento, su sincretismo y su vocación militante, hacen que su análisis sea muy delicado.

Jean-Pierre Laurant resume así la situación, en su artículo titulado "El choque revolucionario, lo oculto y las nuevas religiosidades" (*Politica Hermetica*, 1989):

> Herederos del Iluminismo de fines del siglo XVIII, en el cual Le Forestier distinguía ya un ocultismo, estos nuevos iniciados e inspirados difieren sin embargo, profundamente marcados por el ambiente de renacimiento cristiano de principios de siglo, acompañados de una desconfianza siempre viva de las instituciones eclesiásticas, y, hecho nuevo, de la francmasonería. Tenderán por lo tanto a constituir grupos autónomos, pequeñas Iglesias y sistemas iniciáticos, transformando alrededor de los años 1840 las tendencias esotéricas y ocultas de épocas precedentes, en ocultismo y en esoterismo.

Así, el siglo XIX está dominado por una voluntad progresiva de sistematización de las ciencias ocultas y, por ese hecho, procede inevitablemente al divorcio de éstas del vasto conjunto del esoterismo.

En un segundo tiempo, los objetivos y las motivaciones han cambiado. Aquéllos y aquéllas del ocultismo ya no son idénticos al espíritu que había animado el conocimiento esotérico de los siglos precedentes. La ideología ha pasado por allí, nuevos espacios de orientación y reflexión han sido abiertos y, globalmente, las relaciones entre el mundo de lo sagrado y de lo espiritual, y el mundo de lo profano han evolucionado. Por otra parte el ocultismo, mirando a veces hacia el Oriente y el Asia, se recorta del esoterismo occidental. La confusión de términos, como lo evocábamos en nuestra introducción, es un signo tangible de este divorcio paradójicamente anclado en la amalgama. Aún hoy, numerosos autores, evocando el ocultismo, se refieren de hecho al esoterismo, como Robert Amadou. Simultáneamente, la polisemia de términos y las diferentes acepciones que los usos contextuales les han conferido, son un factor suplementario de indiferenciación. Conviene, pues, situar correctamente su empleo según cada pensador y cada época, sobre todo en los siglos XIX y XX.

Además de la dificultad que reside en el problema de la confrontación entre esoterismo y ocultismo, cuestión que necesitaría un análisis profundo, se añade otra. Esta ha intervenido en nuestra decisión de diferir el estudio del período que va desde los años 1840 a nuestros días. En efecto, como lo subraya Pierre Riffard:

El fin del siglo XIX no da grandes esoteristas. Por el contrario, se encuentran grandes esoterólogos. El espíritu se desplaza de los creadores a los críticos. Mientras los ocultistas imaginan inverosímiles historias de la magia y de la iniciación (que por otra parte nada tienen de sagrado), los sabios descubren textos gnósticos, traducen libros, hurgan en centros oraculares y mistéricos, restauran objetos antiguos. J. Frazer lanza el estudio científico de la magia con su *Rama de oro*, M. Berthelot, en 1885, crea el estudio científico de la alquimia. F. Lenormand hace arqueología en Eleusis (1859). En los Estados Unidos, una comisión de investigación sobre el espiritismo trabaja (1887). Se tienen los textos, se conocen las fechas. A ese saber científico, explicativo, exterior, el siglo XX dará un contenido, gracias a R. Guénon, a M. Eliade, a H. Corbin, a C. G. Jung.

El siglo XIX se pretende develador del esoterismo. Se publica mucho y acerca de todo; se deben en fin descubrir los secretos de Egipto, los secretos de la piedra filosofal, los misterios del aura. ¿Pero acaso vulgarización es revelación?

Este segundo factor reside, en efecto, en la prioridad dada, gracias al impulso de los modos de investigación, de las hermenéuticas y de las ciencias humanas, en la profusión de estudios y de exégesis sobre el esoterismo. Ellas nos enseñan a veces poco y nada sobre él, cuando son mediocres, aproximativas o demasiado vulgarizadoras, pero nos revelan mucho sobre sí mismas, así como también sobre la mirada que lanzan sobre su historia. A menudo también, su cualidad científica planta los jalones de los estudios modernos. El juicio de Riffard es también interesante en lo que mezcla de ocultismo y esoterismo sin distinguirlos, poniendo por ejemplo en el mismo plano la exhumación de documentos gnósticos y el espiritismo. Además, también sería deseable establecer una distinción entre esos "esoterólogos". Algunos de entre ellos fueron al mismo tiempo ocultistas, y sus investigaciones difieren evidentemente de las de los universitarios y de las de los sabios o traductores. Así el ocultista Papus (1865-1916), cuando pasa revista a la Kabbala judía en su libro *La Kabbala* (1892), no lo hace a la manera de los sabios alemanes que lo han precedido, pues añade elementos de análisis pertenecientes al sincretismo ocultista. También, al fundar el *Grupo independiente de estudios esotéricos*, en 1990, se da como misión "formar conferenciantes en todas las ramas del ocultismo (...), estudiar los fenómenos del espiritismo, del magnetismo y de la magia, teórica o prácticamente...", como se lo escribirá a su discípulo Faneg (su verdadero nombre era Georges Descormiers, fallecido en 1946), en su homenaje al "doctor Papus" en 1909. Se deduce fácilmente que, para todas esas personas, las palabras no revisten demasiado el sentido que ellos quieren darles. No se trata ya, propiamente hablando, de esoterismo y ni siquiera de esoteriología, y podríamos multiplicar los ejemplos ilustrando, de nuevo, esta confusión de términos, de cosas y de aproximaciones.

Versus los comentaristas ocultistas, existirán realmente en el siglo XIX exegetas independientes del esoterismo, preocupados por la precisión y la objetividad, tanto en lo histórico cuanto en lo filosófico. Louis Ménard (1822-1901), en Francia, fue uno de ellos. Sus trabajos sobre la mitología y el pensamiento griegos, y sobre el misticismo, dan pruebas de su erudición, así como también —en el dominio del esoterismo— su edición, su traducción y su comentario, en 1866, de los escritos de Hermes Trimegisto. John Everard ve su traducción del Divino Pymander reeditada en 1805, 1844, 1871, 1884, etc., acompañada por un remozamiento del interés erudito hacia el hermetismo. Como lo hemos dicho, los estudios sobre la Kabbala, después de la obra de Adolphe Franck, *La Kabbala o la filosofía religiosa de los hebreos* (1843), son numerosos, especialmente en Alemania. Por otra parte, la literatura romántica y luego simbolista hará de las teorías sobre el esoterismo una de sus fuentes principales de inspiración, restaurando así aquella actitud y aquella mirada que le son propias.

Para concluir este primer punto, hay que agregar que ciertas corrientes, encarnadas por ejemplo por A. Saint-Ives d'Alveydre (1842-1909), Héléna Petrovna Blavatsky (1831-1891), Annie Besant (1847-1933), el astrólogo Alan Leo (W. F., Allen, 1860-1917), etc., o portadas por diversas órdenes de ascendencia rosacruz o paramasónica, no corresponden al estudio propio del esoterismo, aunque su sincretismo tome datos de él. Además, como lo demuestra la Sociedad Teosófica, fundada en 1875 por Mme. Blavatsky, muchos de entre ellos contribuirán a la confusión reinante.

Todo es finalmente cuestión de aprehensión, y se resume a la elección de un punto de vista. Antoine Faivre explica entonces:

> Se trata, pues, de hacer buen uso de la palabra "esoterismo". De no considerarla portadora de un valor semántico o espiritual que por sí mismo no ostenta. De reconocer que se trata más bien de una actitud de espíritu, de un estilo de imaginario, a través de los cuales circula un tinte susceptible de embeber materiales diversos. Conservemos este término tan cómodo para designar un conjunto de realidades culturales y religiosas, demasiado dispares y marginales como para haber sido desdeñadas por las disciplinas y especialidades oficiales, pero a las que un mismo aire de familia parece vincular lo bastante como para autorizarnos a constituirlas en campo de estudio.

Uno de los otros escollos que presenta el estudio del esoterismo en los siglos XIX y XX, reside en la tentación de desbordarse sobre los dominios periféricos atinentes a la psicología, la etnología o la historia, con sus diferentes ramas. El esbozo de la francmasonería en el siglo XVIII ha tenido por objeto sugerir esta complejidad, la que implica el estudio del esoterismo a través de una corriente precisa y en una época dada, complejidad que hace ineluctablemente intervenir a sectores paralelos. Ahora bien, el período contemporáneo exige aun, para ser bien comprendido, la delimi-

tación clara de esos sectores que, aunque hayan sido parte ligada al dominio del esoterismo, le son por naturaleza exteriores. Por ello nos detuvimos voluntariamente en los primeros años del siglo XIX.

Distinguiendo seis elementos necesarios para hablar de esoterismo, Antoine Faivre ha plantado los jalones prioritarios de esta investigación. Propone así cuatro "elementos fundamentales" —las correspondencias, la naturaleza viviente, imaginación y mediaciones—, la experiencia de la trasmutación —y dos elementos secundarios—, la práctica de la concordancia y de la transmisión, elementos que a menudo hemos encontrado en el curso de nuestro análisis. Ahora bien, sucede que esos elementos pueden existir fuera del marco del esoterismo, en el ocultismo por ejemplo. Sería de tal manera interesante estudiar su modo de emerger en el espíritu propio y la actitud distinta de este último, lo que permitiría así no ceder a la tentación de la asimilación o de la reducción del uno al otro, y respetar también cada disciplina específica de conocimiento.

En otros términos, son sobre todo la recepción y la conceptualización del esoterismo occidental, y en este caso también oriental, por movimientos ocultistas, espiritualistas o pararreligiosos de los siglos XIX y XX, los que hoy necesitan de la prospección sabia y transdisciplinaria, tal como la practica actualmente, por ejemplo, Massimo Introvigne en el análisis de nuevos movimientos religiosos. Por otra parte, la proximidad que tenemos con la época moderna hace que esta aproximación sea peligrosa, hasta temeraria. No poseemos la perspectiva necesaria que nos permitiría discernir los caracteres dominantes. Así, más prudente y enriquecedor sería el análisis de la manera en que es hoy percibida la "Tradición" como fenómeno cultural, religioso y filosófico, a veces hasta ideológico. Es sin duda en la multiplicidad de estas aproximaciones donde se constituye en nuestros días el esoterismo moderno, a través de su lectura, su imaginario y sus diferentes puestas relativas a la modernidad. En primer lugar hay que retornar sobre lo que funda la mirada del esoterismo, y poner al día los mecanismos de fascinación así como también los de rechazo que son los nuestros a su respecto. Este movimiento exige el diálogo y la tolerancia ante los métodos empleados, y la evicción también de todo rasgo polémico o pasional.

En este sentido, conviene distinguir radicalmente la *experiencia* esotérica de su *estudio* erudito, sin que una impida el otro, a fin de recuperar las virtudes de este "bautismo de intelecto" del que hablaba Mircea Eliade. Así deben ser solicitados todos los dominios del saber y del conocimiento, en los que el espíritu del esoterismo se ejerce: dominios de la ciencia, de la religión, de la creación artística. En suma: de la cultura. Al mismo tiempo, el estudio del esoterismo exige el plan de la erudición y la claridad del discurso susceptibles de esclarecer el área de su expresión. La confusión y la ignorancia que continúan perjudicando nos dictan esa necesidad. La vía "humanista" predicada por Antoine Faivre en Francia —vía de Hermes en cuanto afirma la urgencia de una hermenéutica— solicita la lectura de los mitos y llama a intercambios con el conjunto de las ciencias y el pensa-

miento filosófico. Supera así las oposiciones o los dualismos estériles, y rechaza la separación de los saberes. Más que nunca, la época moderna requiere la movilidad del eclecticismo del conocimiento, de un conocimiento donde el espíritu está reconciliado con el corazón, la razón con la intuición. Frente a la desencarnación de la inteligencia y las taxinomias, a las amalgamas de toda suerte, y a la trivialización y a la consumición salvaje, la disciplina y la exigencia que acompañan el estudio del esoterismo son los garantes de una verdadera tolerancia. Murallas a la vez contra la indolencia y las gemonías, pueden testimoniar en favor de una verdadera reconciliación del hombre con su medio ambiente. Aquél debe desdoblarse en una conciencia abierta sobre el presente, y capaz de integrar los postulados de la modernidad. Discerniendo la magia de las metamorfosis bajo el aparente desorden, el esoterismo revela al *hombre de deseo* que, transformando su mirada sobre el mundo y su conocimiento de la naturaleza, no cesa de recrear el universo que lo rodea, despertando entonces la vida que se adormece bajo las piedras. De este deseo depende en varios sentidos la perdurabilidad de la civilización, contra la barbarie, la ilusión y el prejuicio, a fin de que las almas continúen viajando, aquí y ahora.

París, 14 de diciembre de 1991.

Glosario

Anagogia: estadio superior al cual se eleva el alma, y que la acerca a los misterios divinos. Se dice también de un conocimiento y de una interpretación que, habiendo superado el sentido literal, penetra en el sentido místico de un texto.

Analogía: modo de razonamiento que consiste en establecer relaciones de semejanza entre dos cosas que la realidad empírica separa, y en encontrar similitudes en ellas. El razonamiento por analogía difiere de la deducción en que se funda sobre efectos de espejo.

Angelología: discurso y especulaciones referidos a los ángeles y a las jerarquías celestiales.

Antropogonía: remisión al engendramiento y nacimiento del hombre, a los mitos de los orígenes humanos.

Apócrifo: se dice de un texto cuyo origen y autenticidad son desconocidos, o dudosos, y del que se ignora el autor verdadero.

Apofático: negativo. Se dice de la teología cuando ella sostiene un discurso sobre la divinidad, discurso que no es racionalista, y se aproxima a dicha divinidad a través de lo que ella no es, lo que no muestra, es decir desde el punto de vista anagógico.

Aritmología: conocimiento y práctica de las operaciones concebibles a partir de los números.

Aritmosofía: literalmente, la palabra remite a la sabiduría de los números, es decir, a su interpretación simbólica, analógica o mística.

Autógeno: que se genera a sí mismo.

Catabasis: descenso al (a los) mundo (mundos) inferior (es) o subterráneo (s).

Catequesis: instrucción religiosa, explicación y comprensión de los textos canónicos y de la doctrina religiosa.

Correspondencias: red de signos significantes que existe entre el mundo visible/manifiesto e invisible/trascendente, o aun entre planos diferentes de la realidad corporal y espiritual. Las correspondencias no son inmediatamente perceptibles, sino que exigen ser descifradas. Constituyen, en el esoterismo, signaturas destinadas a ser leídas según una *hermenéutica* (ver esta palabra, *infra*). Requieren la intervención de un pensamiento fundado en la dualitud, opuesta al dualismo, y escapan a la linealidad causal.

Cosmogonía: estudio del nacimiento del mundo, que tiene por objeto el conocimiento de la formación y de la evolución del Universo, propio especialmente para la enseñanza de las mitologías.

Cosmografía: descripción del Universo manifiesto.

Cosmología: pensamiento filosófico o metafísico que se vincula con la comprensión de las leyes del Universo, efectos y causas confundidos.

Demonología: estudio de los demonios y sus manifestaciones.

Dualitud: por oposición al *dualismo*, que mantiene las oposiciones, la dualitud (antiguamente significada por el término *syzygie*, que designaba las conjunciones u oposiciones de los planetas con respecto al Sol) sugiere la presencia de dos polos en posición antagonista, pero no se resuelve en el dualismo o el régimen de identidad. De hecho, refuta las oposiciones fijas e insuperables, así como también la reducción al *uno*.

Epitalámico: remite al epitalamio griego, que era un canto nupcial en honor a los jóvenes casados. Por extensión, se trata de poesías de circunstancia que celebran bodas.

Escatológico: estudio o doctrina de los fines últimos del hombre y de la naturaleza, de su devenir al fin del mundo.

Evhemerismo: del nombre de Evhemero (filósofo griego, siglo IV d.C.); doctrina relativa al origen de las creencias y de las religiones, y que considera a los dioses como hombres superiores que luego fueron divinizados.

Fisiognomía: arte y ciencia de interrogar, y luego de conocer el carácter, la naturaleza y la personalidad de los seres a partir del examen de su fisonomía, de su apariencia física exterior.

Gnosis: en sentido primero, este término de origen griego designa el *conocimiento*. En los primeros siglos de nuestra era, remite a una corriente mística, y a una doctrina religiosa fundada sobre el conocimiento nacido de la iluminación y postulando a la salvación del hombre. Hoy, la palabra es a menudo empleada como equivalente de esoterismo en sentido amplio.

Goécia: evocación de los espíritus malévolos por procedimientos propios de la magia operativa. Término asimilado en general a la brujería.

Hebdómano: que se vincula con el número siete.

Hermenéutica: arte y ciencia de interpretar los textos.

Hermesismo: designa generalmente el conjunto de creencias, teorías o doctrinas, así como también las prácticas o invocaciones relativas al hermetismo, pero también a otras formas de especulaciones esotéricas, por el hecho de su proximidad o filiación con la ciencia de Hermes.

Hermética: conjunto de textos herméticos.

Hermetismo: cuerpo de doctrina y exégesis de los *Hermetica.*

Heurística: que sirve para el descubrimiento de fenómenos o de documentos.

Hierogamia: matrimonio sagrado y simbólico entre dos seres investidos de un poder espiritual, y que representa así la unión entre un dios y una diosa.

Hipóstasis: desde el punto de vista filosófico, este término designa el sujeto realmente existente que sostiene la realidad. Sobre el plano más estrictamente teológico, remite a las realidades divinas jerarquizadas, y especialmente a las tres personas distintas de la Trinidad Cristiana.

Homilético: parte del discurso que concierne a la elocuencia, el arte y la manera de hablar y de comunicar.

Iniciación: designa la admisión a la luz y al conocimiento en el interior de una comunidad, y la ceremonia por la cual el neófito era introducido a los misterios (ver esta palabra, *infra*). El término puede aplicarse a diferentes sectas, a ciertas órdenes, como la francmasonería. En un sentido simbólico, las pruebas de iniciación proceden a un renacimiento del adepto en el espacio de lo sagrado.

Kabbala: término derivado del hebreo y que en su primer sentido significa "trasmisión". Se trata de la trasmisión de cosas divinas, y concierne a una rama de la mística y al esoterismo judíos. Heurística, contiene una hermenéutica muy reservada para una elite espiritual. Posee también una simbólica, una aritmosofía y una glosa. Tiende a una práctica elevada de la fe.

Macrocosmos: literalmente, "gran mundo". Esta palabra designa el Universo creado, la naturaleza en su conjunto.

Mancias: conjunto de prácticas mágicas y divinas.

Mántica: adivinación, arte mágico de predecir el futuro.

Metempsicosis: teoría y creencia en la reencarnación de los espíritus después de la muerte. Las almas de los muertos pasan así a nuevos cuerpos vivientes, no necesariamente humanos según las doctrinas (el término exacto es *metensomatosis*).

Mistagogo: sacerdote encargado de conducir o iniciar al impetrante en los misterios.

Miste: iniciado en los misterios o impetrante.

Misterio: ceremonia de naturaleza religiosa secreta, que necesita una preparación y una iniciación. Existen así *pequeños y grandes* misterios, siendo los primeros lo más a menudo de naturaleza simbólica, mientras que los segundos, más elevados, acercan al iniciado a las verdades ocultas de la divinidad.

Noética: que concierne a los problemas del conocimiento, del pensamiento, y de las verdades percibidas por la inteligencia.

Orden: comunidad espiritual o religiosa que se ajusta a una regla, a principios y prácticas libremente reconocidos y aceptados por todos sus miembros.

Palingenesia: renacimiento o reaparición de los cuerpos después de una muerte real o aparente. El término designa también la capacidad de regeneración universal del mundo y de los seres.

Parusia: término escatológico que designa la segunda venida del Cristo, al fin de los tiempos.

Pleroma: plenitud divina de la cual los espíritus, los seres espirituales son emanación, especialmente entre los gnósticos.

Pneumático: relativo al aliento y al aire en general.

Pneumatología: doctrina vinculada a los seres intermediarios entre la divinidad y el hombre, y por lo tanto a los espíritus.

Pseudoepigráfico: que lleva un epígrafe falso o falsificado, falso títul falso nombre del autor.
Rebis: en el curso de la trasmutación alquímica, se obtiene lo que se lla la "materia próxima" de la Obra, especie de líquido resultante de disolución de los residuos de ácido. La interpretación alegórica que que, en el "huevo filosófico" que contenía esa materia, se realizar coito del rey y de la reina, figurando respectivamente el azufre y mercurio. Después de esta unión, dicha materia tomaba el nombre rebis (del latín *res* y *bis*, cosa-dos o cosa-doble), simbolizado por cuerpo hermafrodita, dotado de las dos naturalezas, masculina y fen nina.
Simpático: cualidad de los elementos o de los conjuntos que se atraen, las concordancias y correspondencias que surgen en la naturaleza.
Sincretismo: Mezcla o asimilación de doctrinas dispares.
Sofiología: que concierne a *sofia*, el "alma del mundo".
Soteriología: que se vincula con el rescate, con la redención o con la sal ción del alma.
Spagiria: práctica alquímica que apunta exclusivamente a la trasmutaci de metales en oro, y a un dominio efectivo de las propiedades natu les.
Teleología: estudio de las finalidades del Universo y de la creación.
Teofanía: aparición de la divinidad.
Teogonía: genealogía de los dioses, en el marco de las religiones polite tas. Los mitos, como los de Hesíodo, narrados en su obra del mis nombre, cuentan la génesis y la evolución de los dioses.
Teosofía: en sentido literal, sabiduría de Dios. Pero se trata más ampl mente de percibir, de comprender y de enunciar las relaciones y vínculos que mantienen Dios, la naturaleza y el hombre, de descif las signaturas, las analogías y las correspondencias que los unen. teosofía se preocupa de la lectura y la interpretación de escenarios blicos, de la creación del mundo y del hombre, de su caída y de su dención.
Teratología: sector de la anatomía y de la fisiología que se relaciona c las anomalías, y más generalmente el estudio de los monstruos.
Teúrgia: sinónimo de *magia*. Operación que consiste en relacionarse c las fuerzas ocultas del Universo, es decir con la obra de Dios, y en so citar la potencia de este último.

ısta edición terminó de imprimirse en
ERLAP S.A. - Producciones Gráficas
ıeytes 1534 - Buenos Aires - Argentina
ı el mes de abril de 1993.